श्री विद्यारण्य – भारतीतीर्थ विरचित

सार्थ पंचदशी



आचार्यभक्त पं.द.वा. जोग, उपनिषत्तीर्थ

ॐ

श्री विद्यारण्य - भारतीतीर्थ विरचित

सार्थ पंचदशी

(मूळ श्लोक, अन्वय, अर्थ व मराठी प्रकाश टीका)

लेखक

वेदान्तकेसरी

अद्वैतवेदान्तालंकार आचार्यभक्त

पं. दत्तात्रेय वासुदेव जोग, उपनिषत्तीर्थ

(सहावी आवृत्ती)

शके १९३८)　　(इ.स.२०१६

प्रकाशक

मु. द. जोग
२०१/२०२ वास्तु भवानी प्रसाद
म. फुले रस्ता, डोंबिवली (प.)
फोन नं. (०२५१) २४०१८४७
मो. ९९६७७१४१०५

सहावी आवृत्ती
ऑगस्ट २०१६

अक्षरजुळणी
मु. द. जोग

मुद्रक
जय गणेश ऑफसेट
सोमवार पेठ, पुणे.

वितरक
अ.द.जोग
५ ब, अथर्व अपार्टमेंट
११५३,सदाशिव पेठ, पुणे ३०
फोन (०२०) २४४७६१५९, २४३५१४८९
मो. ९४२११३६०९५

किंमत : ५५०/- रुपये फक्त

ॐ

प्रस्तावना

बापटोपाह्वश्रीविष्णुशास्त्रिणं वामनात्मजम् । (कै. बापटशास्त्री)
नारायणमहं वन्दे वाडीक्षेत्रनिवासिनम् ।। (वाडीकरशास्त्री)
नमो विद्वद्वरेण्याय वासुदेवाय धीमते । (म. म. अभ्यंकरशास्त्री)
पितृदेवाय गुरवे वासुदेवाय वै नम: ।। (पितृचरण)

भगवान् पूज्यपाद श्रीमदाद्यशंकराचार्यांच्या कृपाकटाक्षानें 'सार्थ पञ्चदशी' या नांवाचा ग्रंथ मराठी वाचकांच्या हातीं आज पडत आहे. याला निमित्तमात्र कारण धार्मिक ग्रंथांचे प्रकाशक बा. ल. पाठक बुकसेलर मुंबई हे आहेत. १९०४ सालीं कै. आचार्यभक्त विष्णुशास्त्री वामन बापट यांनीं 'सविवरण पंचदशी' मुंबईचे शेट दा. सा. यंदे यांना लिहून दिली. ती दोन भागांत प्रसिद्ध झाली. त्यांच्या प्रती मिळेनाशा झाल्यामुळें १९२२ सालीं 'सुबोध पंचदशी' या नांवाचा ग्रंथ शास्त्रीबोवांनीं काढला. त्याच्या प्रतीहि गेलीं कित्येक वर्षे मिळेनाशा झाल्या आहेत. तेव्हां आपण त्या ग्रंथांच्या आधारें, व श्रीरामकृष्णयति, पंडित अच्युतराय मोडक यांच्या संस्कृत टीकेचा भरपूर उपयोग करून अगदीं सोप्या भाषेंत हा ग्रंथ लिहावा असें दोनतीन वर्षें मनांत घोळूं लागलें. दैवयोगें सहाय्यकांची गाठ पडून त्यांच्या प्रेरणेनें हा ग्रंथ बाहेर पडत आहे. कै. बापटशास्त्री ह्यांची पहिली आवृत्ति विवरणाच्या दृष्टीनें चांगली आहे. पण दुसरी आवृत्ति 'सुबोध' म्हणून काढली असली तरी त्यांतील विवेचन समाधान उत्पन्न करणारें नाहीं असें अनेकांचें मत आहे. त्यांत बरेंच तथ्य आहे. प्रस्तुत प्रतींत दोन्हीं आवृत्तींतील गुण येऊन भाषा अधिक सुबोध व विवरण समाधानकारक होईल अशी योजना केली आहे. विस्तृत उपोद्धातहि जोडला आहे.

वेदान्तशास्त्रांत 'पंचदशी' या ग्रंथाची योग्यता फार मोठी आहे. एक 'पंचदशी' हा ग्रंथ गुरुमुखानें श्रवण केला असतां अद्वैत वेदान्ताचें नि:संदिग्ध ज्ञान होऊन आधुनिक लौकिकांनीं लिहिलेल्या ग्रंथांचा फोलपणा कळून येण्यास चांगली मदत होईल. या ग्रंथाचा सतत जन्मभर आचरणपूर्वक अभ्यास केल्यास जन्माचें सार्थक होऊन संसारक्लेश खात्रीनें नाहींसे होतील. ''अध्यात्मविद्या विद्यानाम्'' या गीतोक्तीप्रमाणें वेदान्त शास्त्रासारखें जीवाला हितोपदेश करणारें दुसरें शास्त्र नाहीं; व या शास्त्राचें रहस्य संगोपांग निरनिराळ्या दृष्टींनीं आणि दृष्टान्तांनीं आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांच्या प्रत्ययाला आणून देणारा 'पंचदशी'सारखा दुसरा ग्रंथ नाहीं.

'पंचदशी' ही नांवाप्रमाणें पंधरा प्रकरणांची आहे. ब्रह्माचें स्वरूप सत्, चित् व आनंद असें आहे. पहिल्या पांच प्रकरणांना 'विवेक' असें नांव आहे. दुसऱ्या पांचांना 'दीप' अशी संज्ञा आहे; व तिसऱ्या पंचकाला 'ब्रह्मानन्द' असें सार्थ अभिधान देण्यांत आलें आहे. विवेक म्हणजे विवेचन-पृथक्करण. (१)तत्त्वविवेक (२) महाभूतविवेक (३) पंचकोशविवेक (४) द्वैतविवेक (५) महावाक्यविवेक - अशीं

पहिलीं पांच प्रकरणें आहेत. पहिल्यांत तत्त्वाचा म्हणजे अखंड सच्चिदानन्द ब्रह्माचा आरोपित-कल्पित पंचकोश-रूप जगाहून विवेक केला आहे. दुसऱ्या प्रकरणांत सद्रूप ब्रह्माच्या ज्ञानासाठीं आकाशादि पंचमहाभूतांचा विवेक केला आहे. भूत व भौतिक पदार्थांची उत्पत्ति दाखवून तीं सर्व सद्रूप ब्रह्मांत आरोपित आहेत असें दाखविलें आहे. तिसऱ्या प्रकरणांत - पंचकोशरूप गुहेंत असलेलें जें ब्रह्म त्याचा त्या कोशाहून विवेक केला आहे. चवथ्या प्रकरणांत ईशकृत द्वैत आणि जीवकृत द्वैत यांचा विभाग दाखवून जीवकृत द्वैत जीवाला बद्ध करिते व ईशकृत द्वैत बद्ध करीत नाहीं असें सांगितलें आहे. पांचव्या प्रकरणांत - (१) प्रज्ञानं ब्रह्म (२) अहं ब्रह्म (३) तत्त्वमसि (४) अयमात्मा ब्रह्म या चार महावाक्यांचा अखंड एकरसरूप अर्थ वर्णन केला आहे.

'दीप' विभागांत (६) चित्रदीप (७) तृप्तिदीप (८) कूटस्थदीप (९) ध्यान दीप (१०) नाटकदीप अशीं पांच प्रकरणें आहेत. 'चित्रदीपां'त - वस्त्रावर जसा चित्राचा तसा ब्रह्मावर जगाचा आरोप झाला आहे हे नाना उपपत्तींनीं पटवून दिलें आहे. 'तृप्तिदीपां'त - 'आत्मानं चेद्विजानीयात्०' या श्रुतिवचनाच्या आधारें स्पष्टीकरण करून जीवाच्या सात अवस्थांचें सुंदर प्रतिपादन केलें आहे. अपरोक्ष आत्मज्ञानानें मनुष्याला कृतकृत्यता प्राप्त होऊन तो तृप्त होतो व त्याला धन्यता वाटते. 'कूटस्थदीपां'त - कूटस्थ व जीव यांचें स्वरूप अगदीं भिन्न आहे. ब्रह्म व कूटस्थ याचा नाममात्र (भिन्न अवस्थेला धरून) भेद आहे. तसेंच आभासरूप जीवाचें मिथ्यात्व सिद्ध केलें आहे. 'ध्यानदीपां'त - संवादी व विसंवादी भ्रम फलकालीं सत्य ठरतो. त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या उपासनेनें जीव मुक्त होतो असें सिद्ध केलें आहे. तसेंच सगुण-निर्गुण उपासना, विचार हें ब्रह्मसाक्षात्काराचें साधन वगैरे पुष्कळ विषय यांत आले आहेत. दहाव्या 'नाटकदीपां'त - साक्षी चैतन्याला नृत्यशाळेंतील प्रदीपाची उपमा देऊन साक्षीचें निर्विकारत्व सिद्ध केलें आहे.

'ब्रह्मानन्द' विभागांत (११) योगानन्द (१२) आत्मानन्द (१३) अद्वैतानन्द (१४) विद्यानन्द (१५) विषयानन्द अशीं पांच प्रकरणें आहेत. 'योगानन्दां'त - ब्रह्मसुख स्वयंप्रकाश आहे हें सिद्ध केलें आहे. सुषुप्तींत आनंदाचा अनुभव येतो. उदासीनकालीं निजानंदाचें भान होतें. अहंकाराचा त्याग केल्यावर या आनंदाचा स्पष्ट अनुभव येतो. द्वैतभानहि नाहीं व निद्राहि नाहीं अशा अवस्थेंत जें सुख होतें तो 'ब्रह्मानन्द' होय. अभ्यासानें चित्ताचा क्षय केल्यावर हा आनंद प्रतीतीला येतो म्हणून तो योगानन्द होय. 'आत्मानन्दां'त - आत्माच अतिशय प्रिय आहे म्हणून तो आनंदस्वरूप आहे. आत्मेतर सर्व वस्तूंवरील प्रेम टाकून प्रिय आत्म्याचें निरंतर अनुसंधान करावें - असें वर्णिलें आहे. 'अद्वैतानन्दां'त आनंद ब्रह्म हें एक अद्वितीय व सत्य असून तें जगाचें उपादान कारण आहे. म्हणून सर्व जगच आनंदरूप आहे असें चिंतन करून त्यांतच चित्त स्थिर केल्यानें अद्वैतानन्दाचा लाभ होतो - असें सांगितलें आहे. आत्मानन्द आणि अद्वैतानन्द हे विचारानें प्राप्त होतात. विद्यानन्दाचे चार प्रकार सांगून त्यांतील प्रत्येकाचें स्वरूप व्यक्त केलें आहे. ब्रह्मानन्दाचा एकदेश असा विषयानन्द शांत वृत्तींतच कसा अनुभवास येतो तें प्रमाण व उपपत्ति यांच्या साह्यानें सिद्ध केलें आहे.

गीतेंत प्रत्येक अध्यायांत ज्याप्रमाणें योग म्हणजे उपाय सांगितला आहे, त्याप्रमाणें 'पंचदशी'तील प्रत्येक प्रकरणांत 'ब्रह्मानन्द' प्राप्तीचा उपाय कथन केला आहे. असो. पहिलीं सहा प्रकरणें श्रीविद्यारण्यमहामुनींनीं लिहिलीं आहेत व पुढचीं नऊ प्रकरणें त्यांचे मीमांसाशास्त्राचे विद्यागुरु भारतीतीर्थ यांनीं लिहून 'पंचदशी' हा ग्रंथ पूर्ण केला असें श्रीरामकृष्ण यतींनीं लिहिलेल्या टीकेंत केलेल्या नमनाच्या श्लोकावरून दिसून येतें. तो श्लोक असा-नत्वा श्रीभारतीतीर्थ विद्यारण्यमुनीश्वरौ । प्रत्यक्तत्त्वविवेकस्य क्रियते

पददीपिका ।। अच्युतराय मोडकांनीं सातव्या प्रकरणाला आरंभ करितांना असें म्हटलें आहे: 'तृप्तिदीपाख्यप्रकरणमारभमाण: श्रीभारतीतीर्थगुरुस्तस्य०' तसेंच 'मत्वा जीवंजीवान्विद्यारण्यं च भारतीतीर्थम्' असेंहि त्यांनीं म्हटलें आहे. तेव्हां हे विद्यारण्य आणि भारतीतीर्थ कोण याचा विचार आपणांला केला पाहिजे.

यवनांच्या स्वाऱ्या

* मुसलमान सुलतानांच्या स्वाऱ्या दक्षिण हिंदुस्थानांत वारंवार होऊन थेट रामेश्वरापर्यंत त्यांनीं मुलुख आक्रमला. हिंदु राजांमध्यें दुफळी असल्यामुळें मुसलमानांच्या आक्रमणाला तोंड देण्याचें सामर्थ्य तत्कालीन हिंदु राजे लोकांत राहिलें नव्हतें. विजयनगर व आनेगोंदीं ह्यांवर सत्ता गाजवणारा जम्बुकेश्वर, याचा यवन सेनापतींनीं पराभव केला व शूर जम्बुकेश्वर धारातीर्थी पडला व तेथें जिकडे तिकडे हाहाकार झाला. देवळें जमीनदोस्त झाली. मशिदींची स्थापना होऊं लागली. कुलस्त्रियांच्या विटंबना होऊं लागल्या. लक्षावधि हिंदूंना बाटवून मुसलमान करण्यांत येऊं लागलें. अशा काळांत एक पंडित श्रीभुवनेश्वरीच्या मंदिरात तप करीत होता. जगदम्बा श्रीभुवनेश्वरी प्रसन्न झाली व ती त्या पंडिताला म्हणाली - '-तूं ह्या जन्मांत श्रीमंत होणार नाहींस; पण तूं ज्यावर अनुग्रह करशील तो राज्यैश्वर्य उपभोगील.' ह्या देवीच्या भाषणानें थोडासा खिन्न झालेल्या पंडितानें जम्बुकेश्वराच्या मृत्यूमुळें उध्वस्त झालेल्या आनेगोंदी संस्थानाचा पुनरुद्धार करण्यासाठीं हरिहर नांवाच्या तेजस्वी पुरुषाला शके १२५८ मध्यें विजयपुरच्या गादीवर बसविलें.

तो पंडित म्हणजे दुसरा तिसरा कोणी नसून ''सर्वज्ञ: स हि माधव:'' अशी ज्याची कीर्ति आहे तोच हा माधवाचार्य होय. श्रीमाधवाचार्यांचा जन्म शके १२१७ (इ. स.१२९५) मध्यें झाला.

विद्यारण्यांचे कुलवृत्त

श्रीमाधवांनीं पराशरस्मृति व्याख्येंत आपल्याबद्दल अशी माहिती दिली आहे.

श्रीमती जननी यस्य सुकीर्तिर्मायण: पिता । सायणो भोगनाथश्च मनोबुद्धिसहादरौ ।।
यस्य बोधायनं सूत्रं शाखा यस्यच याजुषी । भारद्वाजं कुलं यस्य सर्वज्ञ: स हि माधव: ।।

*

१२७८ मुसलमानांची कर्नाटकांत पहिली स्वारी.
१२९४ अल्लाउद्दीन खिलजीची देवगिरीवर स्वारी.
१२९७ अल्लाउद्दीनानें गुजराथ घेतलें.
१३०३ वरंगळवर तुर्कांची स्वारी.
१३०६ मलिक काफूरची देवगिरीवर स्वारी.
१३०८ मलिक काफूरची वरंगळवार स्वारी. व त्याला राजा प्रतापरुद्रानें खंडणी दिली
१३०९ मलिक काफूरची वरंगळवर दुसरी स्वारी.
१३१० मलिक काफूरनें द्वारसमुद्र, केरल, मदुरा यांवर स्वारी करून राज्यें घेतलीं व रामेश्वराजवळ मशीद बांधली.
१३१२ देवगिरीचा यादव वंश नष्ट झाला.
१३१७ मुबारक खिलजीनें देवगिरी घेऊन राजा हरपाळदेव यास कातडें सोलून मारलें.
१३१९ मदुरेच्या मंदिराचा विध्वंस.
१३२३ उल्लाखानानें (महंमद तघ्लख) वरंगळ जिंकून हिंदुराज्य नष्ट केलें.
१३२७ द्वारसमुद्राचा तुर्कांनीं विध्वंस केला.
१३३४ महंमद तघ्लखानें कंपिलीच्या राजास मारलें व त्याचे ११ मुलगे बाटवले.

विजयनगरची स्थापना होण्यापूर्वी ५०।५५ वर्षे मुसलमानांच्या स्वाऱ्या कशा एकामागून एक होत होत्या व त्यांनीं दक्षिण हिंदुस्थानाला कसें 'त्राहि भगवान्' करून सोडलें असलें पाहिजे त्याचीं कल्पना वरील सनावलीवरून होईल.जंबुकेश्वर हा एक लहानसा संस्थानिक असावा.

श्रीमाधवांच्या वडिलांचें नांव मायण: आईचें नांव श्रीमती. सायण आणि भोगनाथ हें त्यांचे धाकटे बंधू. सूत्र बौधायन. शाखा याजुषी. गोत्र भारद्वाज. ह्या सर्वांचें बाळपण फार दारिद्र्यांत गेलें. हे तिघेहि सर्व शास्त्रांत पारंगत झालें. हंपी ग्रामांतील भुवनेश्वरीच्या मंदिरांत तप करण्यास श्रीमाधव गेले; हें वाचकांना कळलेंच आहे. हरिहराला श्रीमाधवांनीं गादीवर बसविलें व आपण स्वत: मंत्री झाले. हरिहाराला बुक्कण (बुक्क) या नांवाचा एक भाऊ होता. बुक्काच्या मुलाचें नांव हरिहर दुसरा. व हरिहर दुसऱ्याच्या मुलाचें नांव बुक्क दुसरा. श्रीमाधवांनीं ज्यांना मंत्री म्हणून साहाय्य केलें ते हरिहार पहिला, बुक्क पहिला व हरिहर दुसरा हे तीन राजे होत. श्रीमाधवानें ज्यांचा आदरानें उल्लेख केला तो बुक्क राजा होय. पराशरस्मृतीच्या व्याख्यानांत 'विजयते श्रीबुक्कणक्ष्मापति:' असा संदर्भ आला आहे.

पुढें तेथेंच 'इन्द्रस्याङिगसर: नलस्य सुमति: शैब्यस्य मेधातिथि: । धोम्यो धर्मसुतस्य वैन्यनृपते: स्वौजा निमेर्गौतमि: ॥ प्रत्यग्दृष्टिररुन्धतीसहचरो रामस्य पुण्यात्मनो ॥ तद्वत्तस्य विभोरभूत्कुलगुरुर्मन्त्री तथा माधव: ॥' ह्यावरून श्रीमाधव हे बुक्कराजाचे नुसते मंत्री नसून ते कुलगुरुहि होते असें दिसून येतें. श्रीमाधवाचार्यांचे तीन विद्यागुरु होते. त्यांचीं नावें - (१) श्रीविद्यातीर्थ (२) श्रीभारतीतीर्थ (३) श्रीकण्ठ. '....बुक्कमहीपति: । अन्वशान्माधवाचार्यं वेदार्थस्य प्रकाशने ॥' ह्यावरून बुक्कराजानें माधवाचार्यांना सर्व वेदांवर भाष्य लिहिण्यास आज्ञापिलें. पण माधवाचार्यांनीं तें काम सायणाला करावयास सांगितलें; व तसें त्यांनीं बुक्कराजासहि सुचविलें. 'इत्युक्तो माधवार्येण वीरबुक्कमहीपति: । अन्वशात्सायणाचार्यं वेदार्थस्य प्रकाशने ॥'

सायणांनीं सर्व वेदांवर भाष्य लिहिलें. त्यावर श्रीमाधवांनीं आपली सूक्ष्म दृष्टि टाकली. व कृतज्ञताबुद्धीनें 'कृपालुर्माधवाचार्यो वेदार्थं वक्तुमुद्यत:' 'माधवीये वेदार्थप्रकाशे' 'माधवीये' असा उल्लेख सायणाचार्यांनीं केलेला आढळतो. 'वैयासिकन्यायमाला' हा ग्रंथ भारतीतीर्थांनीं लिहिला. हे भारतीतीर्थ म्हणजे श्री माधवांचे धाकटे बंधु भोगनाथ होत. त्यांनी तरुणपणींच संन्यास घेतला होता.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर 'शंकरानंदी' या नांवाची टीका लिहिणारे श्रीशंकरानन्द हे त्यावेळेस शृंगेरी मठावर जगद्गुरु म्हणून होते. त्यांचेपासून शके १३०२ (इ. स. १३८०) मध्यें संन्यास घेऊन श्रीमाधवाचार्य हे श्रीविद्यारण्यतीर्थ बनून गादीवर बसले. त्यावेळेस त्यांचें वय ८५ वर्षांचें होतें. हे देव्यपराधक्षमापनस्तोत्रांत 'मया पञ्चाशीतेरधिकमपनीते तु वयसि ।' असें लिहिलें आहे त्यावरून समजून येतें.

पंचदशीचे कर्ते विद्यारण्य

एवढ्या वृद्धावस्थेंत श्रीविद्यारण्यांनीं 'पञ्चदशी' या नांवाचा ग्रंथ लिहावयास घेतला. पण सहा प्रकरणें लिहून झाल्यावर शके १३०८ (इ. स. १३८६) मध्यें ते समाधिस्थ झाले, व राहिलेला ग्रंथ श्रीमाधवाचार्यांचें (विद्यारण्यांचे) गुरु श्रीभारतीतीर्थ यांनीं पुरा केला. माझा असा तर्क आहे कीं तो ग्रंथ त्यांच्या धाकट्या बंधूंनीं श्रीभारतीतीर्थ (भोगनाथ) यांनीं पुरा केला असावा. कारण ते वेदान्तशास्त्रांत..प्रवीण होते.

विजयनगरांत एकंदर तीन माधव (सर्वशास्त्रांत पारंगत व ग्रंथकर्ते) होऊन गेले. एक (१) श्रीमाधवाचार्य जे विद्यारण्यतीर्थ झाले (मायणपुत्र), (२) माधवमंत्री (३) सायणपुत्र माधवाचार्य. सर्वदर्शनसंग्रहाला 'श्रीमत्सायणदुग्धाब्धिकौस्तभेन महोजसा । क्रियते माधवार्येण सर्वदर्शनसंग्रह: ॥' असा उपोद्घात आहे त्यावरून 'सर्वदर्शनसंग्रह' हा ग्रंथ सायणपुत्र माधव यांनी लिहिलेला आहे हें उघड दिसतें. तसेंच प्रत्येक दर्शनांचे

माधवत्रय

शेवटीं 'सायणमाधवीये' असें लिहिलें आहे. त्यावरून वडिलांचे नांव घालून आपल्या नांवाचा उल्लेख केला आहे, असें वाटतें. सूतसंहितेवर 'तात्पर्यदीपिका' या नांवाची टीका आहे ती ह्या दोघांचीहि नसून ती 'माधवमंत्री' यांनी लिहिली आहे. हें उपोद्घातावरून कळतें. 'वेदशास्त्रप्रतिष्ठात्रा श्रीमन्माधवमन्त्रिणा । तात्पर्यदीपिकासूतसंहिताया विधीयते ॥' हा दुसऱ्या हरिहर राजाच्या पदरी मंत्री म्हणून होता. ह्याच्या वडिलांचें नांव चाबुण्डभट्ट. आईचें नांव माचांबिका. गोत्र आङ्गिरस. गुरूचें नांव क्रियाशक्ति. ह्यानेंच गोवा प्रांतावर स्वारी करून हिंदुधर्मीयांना आश्वासन देऊन त्यांना निर्भय केलें.

ज्या ग्रंथांना श्रीमाधवाचार्य (मायणपुत्र) यांचें साह्य झालें ते ग्रंथ खालीलप्रमाणें आहेत.

विद्यारण्यांचे ग्रंथकर्तृत्व

(१) पराशरस्मृति व्याख्या (२) वैयासिक न्यायमाला (३) विवरण प्रमेय (४) जैमिनीन्यायमालाविस्तरः (५) कालमाधवः(६)जीवन्मुक्तिविवेकः (७) अनुभूतिप्रकाशः (८) अपरोक्षानुभूति टीका (९) दशोपनिषद्दीपिकाः (१०) बृहदारण्यवार्तिकसारः (११) ब्रह्मविदाशीर्वादपद्धतिः (१२) देव्यपराधक्षमापनादि स्तोत्रें. (१३) चारी वेदांवरील भाष्यें. (१४) कर्मविपाक (तेन मायणपुत्रेण सायणेन मनीषिणा । ग्रन्थःकर्मविपाकाख्यः क्रियते करुणावता ।) (१५) माधवीय धातुवृत्ति (१६) माधव निदान.

येथपर्यंत श्रीविद्यारण्यांची जेवढी माहिती उपलब्ध आहे तेवढी वाचकांपुढें ठेविली आहे. कर्नाटक सिंहासनस्थापनाचार्य श्रीविद्यारण्यस्वामी यांचें संक्षिप्त चरित्र (लेखक-रामचंद्र हयग्रीव मणूरकर), पंडित पुरुषोत्तमशास्त्री रानडे (शांकरदिग्विजयाची प्रस्तावना), अच्युतराय मोडक यांची टीका, विजयनगर स्मारक ग्रंथ इत्यादि ग्रंथांचें मला फार साह्य झालें.

मतभेद व घोटाळा

रा. मणूरकर यांनीं विद्यारण्यांच्या चरित्रांत माधवाचार्य यांचा जन्म शके ११८९ (इ. स. १२६७ असा दिला आहे. भोगनाथांनीं संन्यास शक १२५० (इ. स. १३२८) ह्यावर्षीं घेतला. माधवांनीं शक १२५३ (इ. स. १३३१) वर्षीं संन्यास घेतला. भोगनाथांनीं जगद्गुरु भारतीतीर्थ ह्या नांवानें शृंगेरींत पीठस्थ आचार्य म्हणून शक१३०२(इ. स. १३८०)पर्यंत काम केलें व नंतर ते समाधिस्थ झाले.पुढें विद्यारण्य हे गादीवर बसले; आणि त्यांनीं जगद्गुरु म्हणून शके १३०८ (इ. स. १३८६) पर्यंत कारभार करून ते समाधिस्थ झाले. विजयनगरची स्थापना शक १२५८ (इ. स. १३३६) सालीं झाली. इ. स. १३४४ मध्यें द्वारसमुद्र, वरंगळ, तैलंगण, मलबार वगैरे ठिकाणच्या राजांसह दिल्लीच्या सुलतानाशीं लढून त्याचा पराभव केला आणि मुसलमानांना दक्षिणेतून हांकून लावलें.

वरील मत अग्राह्य

वरील सनांचे परीक्षण केल्यावर आपणांस असें दिसून येतें कीं माधवाचार्यांनीं ६४ व्या वर्षी संन्यास व त्यानंतर पांच वर्षांनीं हरिहररायाकडून विजयनगरची स्थापना केली. व त्यांनीं मंत्री म्हणून वयाच्या ६९ वर्षांपासून ११३ वर्षांपर्यंतकाम केलें व पुढें सहा वर्षांनीं म्ह. ११९ व्या वर्षी ते समाधिस्थ झाले. 'सर्वज्ञःसहि माधवः' असा आपला उल्लेख संन्यास दीक्षा घेऊन 'विद्यारण्य' हें नांव धारण केल्यावर त्यांना करावयाचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं. ग्रंथांतून बुक्क राजाचा मंत्री म्हणून माधवाचार्य असा उल्लेख आढळतो, विद्यारण्य असा उल्लेख नाहीं. त्यामुळें रा. मणूरकर यांचें म्हणणें ग्राह्य मानतां येत नाहीं.

विद्यानिधि चित्रावशास्त्री यांच्या चरित्रकोशांत माधवमंत्री, माधवमंत्री, माधवाचार्य, विद्यारण्य, हरिहर इत्यादि नांवें काढून पाहिलीं असतां मनांत फारच गोंधळ उत्पन्न होतो. माधवाचार्य आणि

उपलब्ध शकावल्या

विद्यारण्य ह्या दोन भिन्न व्यक्ति आढळतात. 'पंचदशी' विद्यारण्यांनीं लिहिली असेंहि निश्चितपणें सांगतां येत नाहीं.माधवमंत्री हे माधवाचार्यांहून भिन्न होत. वगैरे.ताम्रपटांवरून व इतिहासावरून निश्चित झालेल्या शकावल्या आणि सनावल्या मी पुढें देतआहे -

हरिहर पहिला-विजयनगरची स्थापना वै. शु. ७ शक १२५८ (इ. स. १८ एप्रिल १३३६).

शक १२६८ (इ. स. १३४६) मोठा विजयोत्सव साजरा झाला. बुक्क राजा गादीवर आला तो शक १२७७ (इ. स. १३५५). मृत्यु-फा. व. १ मंगळ १२९८ (२४ फेब्रु. १३७७).

शक १२८८ (इ. स. १३६६) सालीं बाहामनी सुलताना पहिला मुहमद शाहा याचा बुक्करायानें पराभव केला व गोवा ही कोंकणची राजधानी जिंकली. (हा पराक्रम माधवमंत्री-चावुंडपुत्र आंगिरस गोत्री यानें केला.)

या माधवमंत्र्यानें १३०७ शके श्रावण महिन्यांत ब्राह्मणांना भूमिदान दिलें (एपि. कर्ना. व्हा. ८ तीर्थहल्लि तालुक लेख नं. १४७ पा. ३४५); तसेंच शके १३११ कार्तिक (इ. स. १३८९) च्या हिरेआवली गांवच्या शिलालेखांत हिरियचंदप्प नांवाच्या जैनानें संन्यसन विधीनें प्राण सोडला (एपि. कर्ना. व्हा. ८ सोरब तालुके लेख नं. ११६ पा. ३०). शके १३११ (सन १३८९) पुढें ह्याच्या नांवाचे शिलालेख आढळत नाहींत.

हरिहर दुसरा श. १२९९ ते १३२६ पर्यंत (इ. स. १३७७ ते १४०४) गादीवर होता.

वरील गोष्टींचा विचार करून शके १२१७ (इ. स. १२९५) ह्या वर्षी माधवांचा जन्म. शके १३०२ मध्यें (सन १३८०) संन्यासग्रहण व समाधि शके १३०८ (इ. स. १३८६)

निर्णय

एवढ्या गोष्टी जमेस धरल्यावर माधवाचार्यांच्या ४१ या वर्षी विजयनगरची स्थापना (इ. स. १३३६) पहिला हरिहर याचा मृत्यु इ. स. १३५५ व लगेच बुक्कराजाचें आरोहण. वेदांवर भाष्य लिहिण्याची झालेली आज्ञा.दहा वर्षे बुक्कराजाचें मंत्री म्हणून काम केलें असें धरल्यास इ. स. १३६५ ला माधवाचार्य ७० वर्षांचे होते. व पुढें माधवमंत्र्यावर भार टाकून (३० वर्षे मंत्री म्हणून कारभार केल्यानंतर) ते ग्रंथलेखनासाठीं व सायणाचार्यांनीं लिहिलेल्या ग्रंथावर सूक्ष्म दृष्टी टाकण्यासाठीं निवृत्त झाले असावेत. इ.स. १३६६ पासून माधवमंत्र्यांनीं धडाडीनें कारभार सुरू केलेला शिलालेखांवरून आढळतो. श्रीमाधवचार्यांनीं ग्रंथलेखन, ग्रंथसंपादन व सायणांनीं लिहिलेल्या ग्रंथावर दृष्टि टाकणें इत्यादि कामें जवळ जवळ पंधरा वर्षे करून वयाच्या ८५ व्या वर्षी (म्ह. इ. स. १३८० मध्यें) संन्यास ग्रहण व तदनंतर 'पंचदशी'च्या लेखनास आरंभ करून तो ग्रंथ अर्धवट राहून सहा वर्षांनीं म्ह. (इ. स. १३८६ मध्यें) वयाच्या ९१ व्या वर्षी त्यांनीं समाधि घेतली. श्रीशंकराचार्यांच्या नंतर अगदीं सुबोध भाषेंत ग्रंथरचना करणारा ह्यांच्याएवढा दुसरा अधिकारी पुरुष कोणीहि झाला नाहीं. असो. माझ्या बुद्धीप्रमाणें सर्व शकावल्या नीट बसविण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. विद्वानांनीं ह्यासंबंधीं अधिक विचार करावा.

गु. प्रि करमरकर व मित्रवर्य प्रा. आर् एन्. दांडेकर यांनीं मला 'पंचदशी'चें विवरण करण्यास सांगितलें; इतकेंच नव्हे तर आपुलकीनें माझ्या लेखनाविषयीं विचारपूस करून मला मार्गदर्शन केलें त्यामुळें मला उपोद्घात तयार करावयास आणि माझे परमपूज्य मातुल कै. आचार्यभक्त विष्णुशास्त्री बापट यांनीं लिहिलेल्या 'पंचदशी'च्या विवरणांत योग्य तो फरक करून, थोडीशी भर घालून व सुलभतेकडे लक्ष देऊन

ग्रंथ संपादन करावयास फार प्रोत्साहन मिळालें. बापटशास्त्री यांनीं आपल्या 'पंचदशी'ला सर विठ्ठलदास ठाकरसी यांचें चरित्र देऊन त्यांचा अल्पसा परिचय करून दिला होता. तो आतां अप्रस्तुत असल्यामुळें त्याचे ऐवजी अभ्यासकांकरितां श्रीविद्यारण्यमहामुनींचा अल्पसा परिचय आतांपर्यंत झालेल्या संशोधनाच्या आधारे दिला आहे तो फार उपयुक्त वाटेल असा विश्वास आहे. हल्लींच्या-गटबाजीच्या आणि प्रतिपक्षाची मुस्कटदाबी करण्याच्या-काळांत माझ्या लेखांना वाव मिळत नाहीं. म्हणून आपले विचार अभ्यासपूर्वक मांडावयास उपोद्घातासारखें दुसरें साधन नसल्यामुळें मी त्याचा भरपूर फायदा करून घेतला आहे.

माझा उपोद्घात मी जनतेपुढें ठेवला आहे. परिशीलन करणाऱ्यांनीं त्याचें परिशीलन करावें. अभ्यासुवृत्तीच्या विद्यार्थ्यांनीं त्याचा अभ्यास करावा; जे विरोधी असतील त्यांनीं खंडनासाठीं अवश्य पुढें यावें. मायावाद न स्वीकारतां अद्वैताचें प्रतिपादन करणाऱ्यांच्या मताचा विचार करावयास मी केव्हांहि सिद्ध आहे. श्रीमध्वाचार्य, श्रीरामानुजाचार्य आणि श्रीवल्लभाचार्य यांचे संबंधी माझें म्हणणें असें आहे कीं-हे सर्व आचार्य थोर आहेत. त्यांची प्रमाणपद्धति आणि ज्ञानप्रणालि स्वीकारल्यावर त्यांनीं काढलेले सिद्धांत हेच बरोबर आहेत असें प्रत्येकाला वाटलें पाहिजे. जो ज्या संप्रदायाचा असेल त्याच्या आचार्यांचें मत सिद्धांतभूत दृढ समजून इतरांचें त्यानें अभ्यासलें पाहिजे. ''न हि ते मुनयः भ्रान्ताः ॥ सर्वज्ञत्वात्तेषाम्'' - ही हल्लींच्या प्रत्येक अभ्यासकाची भूमिका पाहिजे, आणि प्रत्येक आचार्यांच्या मतांत जर कोणीं गोंधळ माजवूं लागला तर इतर संप्रदायाच्या विद्वानांनीं उदासीन न राहतां तत्त्वज्ञानाच्या शुद्धिसाठीं पुढें आलें पाहिजे. उदा. माध्वमत शुद्धस्वरूपांत जसेंच्या तसें राहिलें पाहिजे. त्यांत शाङ्करमताप्रमाणें कांहीं गोष्टी घुसडून माध्वमताची शुद्धि करण्याचा जर कोणीं प्रयत्न करील तर त्याचा निषेध करावयास सर्व संप्रदायांतील पंडितांनीं पुढें आलें पाहिजे. तसेंच शाङ्करमताचें अद्वैत मान्य करून मायावादाचें खंडन करणाऱ्यांचें खंडन करावयास माध्वांनीं पुढें आलें पाहिजे. अर्धजरतीयन्यायानें वाल्लभांचा अविकृत परिणामवाद स्वीकारून व वल्लभाचार्यांच्या सर्व मतांवर बोळा फिरवून आचार्यांचे सिद्धान्त मान्य करणाऱ्यांचें खंडन करावयास वल्लभपंथीय पंडितांनीं पुढें येऊन अपलें कर्तव्य बजाविलें पाहिजे, आणि त्यांनीं असें म्हटलें पाहिजे कीं, आम्ही तुम्हांला अविकृत परिणामवादाची अशी विटंबना करूं देणार नाहीं.

श्रीशंकराचार्यांचें अद्वैत मान्य करणाऱ्या अद्वैती सांप्रदायिकांनीं म्ह. वारकरी, नाथ, रामदासी, स्वतः रहस्यकार (त्यांचें अविकृत तत्त्वज्ञान मानणारे अनुयायी) व माणिकप्रभु, गांधींचा अनासक्तियोग्य मान्य करणारे ह्या सर्वांनीं मी लिहिलेला उपोद्घात वाचून पाहावा आणि वाटल्यास माझ्याशीं सहमत होऊन माझ्या विचाराचें लोण समाजांतील खालच्या पातळीपर्यंत पोहोंचवावें अशी सर्व संत, महत, राजकारणी पुरुष, कीर्तनकार, प्रवचनकार, शिक्षक, प्राध्यापक यांना मी कळकळीची विनंति करीत आहे. उपोद्घातांत ज्या व्यक्तींवर मला टीका करावी लागली त्या सर्व व्यक्ती मला व्यावहारिक सत्तेंत पूज्य व आदरणीय आहेत; इतकेंच नव्हे तर त्यांचे माझ्यावर अनंत उपकारहि आहेत. पण शास्त्रापुढें मी कोणतीच व्यक्ति श्रेष्ठ मानत नाहीं. शास्त्रमर्यादेचें अतिक्रमण झाल्यास त्याचें खंडन करणें हें माझें पवित्र कर्तव्य आहे इतकेंच नव्हें तर तें एक पुण्यकर्म आहे. असें मी निश्चित समजत असल्यामुळें माझे हातून कडक टीका होते. टीका करीत असतांना सुद्धां मी माझी शास्त्रदृष्टि कोठेंहि विचलित होऊं दिली नाहीं हें प्रतिपक्षालाहि मान्य करणें भाग आहे. अन्तर्मुख दृष्टीनें विचार केल्यास टीकेमध्यें जो कडकपणा आढळतो त्यास दोन कारणें आहेत. एक शास्त्रप्रेम आणि आचार्यनिष्ठा; व दुसरें म्हणजे माझ्या व्याख्यानांना आणि लेखांना वाव न मिळाल्यामुळें उत्पन्न होणारा सात्त्विक मनस्ताप. मनस्ताप दूर करावयास आपलें म्हणणें निर्भीडपणें 'जशास तसें' या

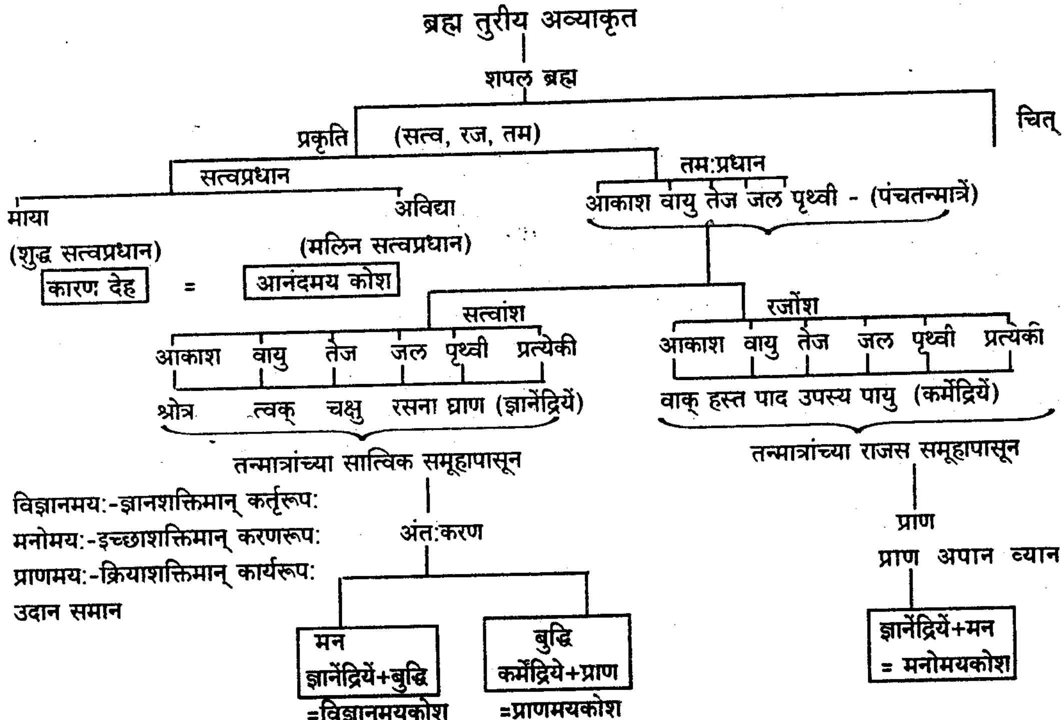
न्यायाचा उपयोग करून जनतेपुढें मांडणें यावांचून दुसरा उपाय नाहीं; म्हणून मी त्याचा अवलंब केला आहे. तरीहि त्या सर्वांची क्षमा मागून आणि अजूनहि परमेश्वरानें लौकिकदृष्ट्या थोर असलेल्या टीकार्ह व्यक्तींना निर्विकारपणें माझें म्हणणें वाचावयास बुद्धि द्यावी अशी मी प्रभुचरणीं प्रार्थना करितों.

माझा हा ग्रंथ काढावयास ज्यांचें साह्य झालें त्यांचे मन:पूर्वक आभार मानणें मी माझें कर्तव्य समजतों. ग्रंथाच्या प्रकाशनाला श्री. दत्तोपंत पाठक यांनीं बहुमोल साह्य करून माझेवर आणि लक्षावधि वाचकांवर मोठे उपकार केले आहेत. वेदान्तोपनिषत्तीर्थ गोविंदशास्त्री पंढरपुरे यांच्याशीं विचार विनिमय करून त्यांनीं मला प्रत्येक गोष्टींत जो बहुमोल सल्ला दिला त्याबद्दल त्यांचे उपकार मानावेत तेवढे थोडे आहेत. तसेंच माझे ज्येष्ठ बंधु श्री. गो. वा. जोग B. A., B.T. (हेडमास्तर गरुड हायस्कूल, धुळें) व कनिष्ठ भगिनी श्री. जानकीबाई पेंडसे M.A., S.T.C. यांचें सर्व प्रकारें साह्य झालें. असो. ह्या ग्रंथाचे मुद्रक श्री. अमरेन्द्र गाडगीळ हे माझें भूतपूर्व विद्यार्थी. त्यांनीं हा ग्रंथ मुद्रित करण्याचें प्रचंड काम अंगावर घेतलें व तें त्यांनी व्यवस्थितपणे पार पाडलें याबद्दल त्यांचेहि मी आभार मानतों, व ह्या ग्रंथाला साजेशी अशी लांबलेली प्रस्तावना पुरी करितों.

शेवटीं मुद्दाम उल्लेख करावयास आनंद वाटतो कीं, ह्या ग्रंथाचा प्रकाशन समारंभ कमिशनर श्री. स. गो. बर्वे I.C.S. पुणें ह्यांचे हस्तें होणार आहे.

संपादक
द. वा. जोग
२६०।२ सदाशिव,पुणे २

माघ शु॥ १ शके १८७२
दि. ७-२-१९५१



लिंगशरीर किंवा सूक्ष्मशरीर = पंचज्ञानेंद्रिये+पंचकर्मेंद्रियें+पंचप्राण+मन+बुद्धि=मनोमय+विज्ञानमय+प्राणमय.

(अ) पंचीकरण (सर्वसामान्य पद्धति)

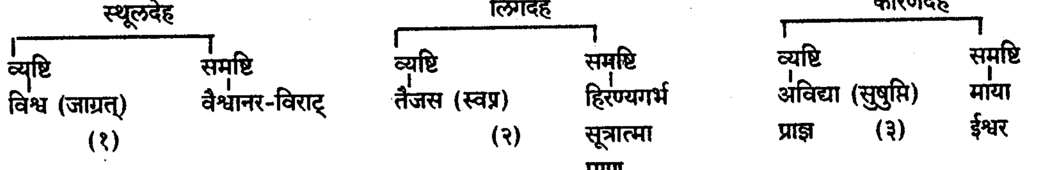
	आकाश तन्मात्र	वायु तन्मात्र	तेज तन्मात्र	जल तन्मात्र	पृथ्वी तन्मात्र
आकाश	(१।२)	१।८	१।८	१।८	१।८
वायु	१।८	(१।२)	१।८	१।८	१।८
तेज	१।८	१।८	(१।२)	१।८	१।८
जल	१।८	१।८	१।८	(१।२)	१।८
पृथ्वी	१।८	१।८	१।८	१।८	(१।२)

आकृती २

(ब) पंचीकरण (दुसरी पद्धति)

	आकाश तन्मात्र	वायु तन्मात्र	तेज तन्मात्र	जल तन्मात्र	पृथ्वी तन्मात्र
आकाश	२१/२५	१/२५	१/२५	१/२५	१/२५
वायु	१/२५	२१/२५	१/२५	१/२५	१/२५
तेज	१/२५	१/२५	२१/२५	१/२५	१/२५
जल	१/२५	१/२५	१/२५	२१/२५	१/२५
पृथ्वी	१/२५	१/२५	१/२५	१/२५	२१/२५

आकृति ३



टीप - आकृती नं. १ वर 'चित्' चैतन्य जरा वेगळें काढलें असलें तरी चैतन्य हें सर्वांत अनुस्यूत आहे असें समजावें.

'पंचदशी'मध्यें जसेच्या तसे उपनिषदांतील घेतलेले श्लोक

पंचदशी	उपनिषदें
द्वैतविवेक ४६ ग्रन्थमभ्यस्य०	ब्रह्मविन्दु १८
महावाक्यविवेक १-८ येनेक्षते... स्वप्रकाशात्मरूपकम्	शुकरहस्य ३-१ ते ८
तृप्तिदीप १२१ अप्यब्धिपानात्०	महोपनिषद् ३-२०
तृप्तिदीप १४० मांसपाञ्चालि०	महोपनिषद् ३-३९
तृप्तिदीप ७२ मायोपाधि०	अध्यात्मोपनिषद् ३०
तृप्तिदीप ७१ आलंबनतया०	अध्यात्मोपनिषद् ३१
तत्त्वविवेक ५३ ते ५६ इत्यंवाक्यै... समुत्थितात् ।	अध्यात्मोपनिषद् ३३ ते ३६
तत्त्वविवेक ५९ ते ६२ अनादविह... अपरोक्षं प्रसूयते	अध्यात्मोपनिषद् ३७ ते ४०
चित्रदीप २३५ न निरोधो०	आत्मोपनिषद् ३१ व अवधूतोपनि० ८
तृप्तिदीप २५३ ते २७० ऐहिकामुष्मिक... न कुर्वे नापि कारये ।	अवधूतोपनिषद् ९ ते २५
तृप्तिदीप २९१ ते २९७ कृतकृत्य... अहो सुखम् ।	अवधूतोपनिषद् २६ ते ३२
तृप्तिदीप १ आत्मानं चेद्०	शाट्यायनीयोपनिषद् २२
तृप्तिदीप १०७ तमेव धीरो०	शाट्यायनीयोपनिषद् २३

अर्थत: उपनिषद्वाक्यें तर शेकडो ठिकाणीं 'पंचदशी'त घेतलीं आहेत. त्याचप्रमाणें गीतेंतील श्लोक जसेच्या तसे अनेक ठिकाणीं घेतले आहेत ते सहज कळण्यासारखें आहेत. वरील संशोधनात्मक टिप्पण राजापूरचे सुप्रसिद्ध व्यापारी वे. शा. सं. रघुनाथशास्त्री पाटणकर यांनीं करून पाठविलें त्याबद्दल आभारी आहें.

'पंचदशी'तील श्लोकात आढळणारे पाठभेद

प्रक.श्लो०	स्वीकृत पाठ	पाठान्तर	प्रक०श्लो०	स्वीकृत पाठ	पाठान्तर
१-७	गता गभ्येषु	गतागामिषु	४-३८	तन्निरोधेन	तद्धीरोधेन
१-८	मा न भूवं	माऽनुभव	४-४१	द्वैताभावे	द्वैताभाने
१-२८	वैश्वानरो भवेत्	वैश्वानरोऽभवत्	७-२८	तन्तोर्वियुज्येत	तन्तो वियुज्येन्न
१-४५	त तत्परम्	न परमं	७-७६	प्रवृत्तिर्नो	निवृत्तिर्नो
२-१६	लोकव्यवस्थिति:	लोके व्यव०	७-७६	चेन्निवृत्ति:	चेत्प्रवृत्ति:
२-२५	नास्यात:	नासत:	८-६७	तर्काद्विच्मि	तर्काद्वस्तु
३-१६	भान्तमन्वेति	भान्तमन्वेत	११-८६	विषयेष्वपि लब्धे०	०ष्वभिलब्धे०
३-२६	पृच्छेदीदृक्ता	पृच्छेरीदृक्	१३-३३	०विकारान्तं	०विकारं तं
३-२६	अतादृक्	तादृक्त्वं	१३-९३	बाल्यं यौवने लभ्यं	लभ्यं... बाल्यं

ज्या श्रुतिवाक्यांच्या आधारें श्लोक रचले आहेत त्यांचा कोश

अ	
अक्षरदियां त्ववरोध:	ब्र. सू. ३.३.३३
अङ्गुष्ठमात्र: पुरुषो	कठ ६.१७
अणोरणीयान्	श्वे. ३.२०
अत्र पिताऽपिता	बृ.४.३.२२
अत्रायं पुरुष:	बृ.४.३.९
अथ मर्त्योऽमृतो	बृ.४.४.७
अनन्तम्	तै. ब्रह्म १
अनन्तरो बाह्य:	बृ.४.५.१३
अनुभूते:	नृ.उ.ता. ९
अनेन जीवेन	छा.६.३.२
अन्नमयं हि सोम्य	छा. ६.५.४
अन्नात्पुरुष:	तै. २.१.१
अन्यदेव तद्	केन १.४
अन्योऽन्तर आत्मा	तै. २.२.
अन्यो विज्ञानमयात्	ब्रह्म ५
अपूर्वमनपरं	बृ. २.५.१९
अप्रतीकालंबनात्	ब्र. सू. ४.३.१५
अमृतस्यैष सेतु:	मुण्ड० २.२.५
अयमात्मा ब्रह्म	माण्डू० २; बृ.२.५.१९
अयमात्मा वाङ्मयो	बृ० १.५.३
अविनाशी वा अरे	बृ० ४.५.१४
असङ्गो ह्ययं पुरुष:	बृ० ४.३.१५
असदेवेदमग्र	छा. ६.१९.१, ६.२.१
असन्नेव	तै० २.६.१
अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद	अनु० ९.६
अस्तीत्येवोपलब्धव्य:	कठ० ६.१०
अस्थूलमनण्वन्हस्वं	यो०शि० ३.१९
अस्मात्सर्वस्मात्पुरत:	नृ० उ० ता. २
अस्मान्मायी सृजते	श्वे० ४.९
अस्य सत्त्वमसत्त्वं	नृ० उ० ता० ९
अस्य सोम्य महतो	छा० ६.१२.१-३
अहं ब्रह्मास्मि	बृ० १.४.१०
अहं विश्वं भुवनमभ्यबाम्	तैत्ति० भृगु० १०.६
आ	
आकाशवत्सर्वगतश्च	कठ० ६.१३, गौड० ३.३
आत्मन आकाश: संभूत:	तै० २.१
आत्मनस्तु कामाय	बृ० ४.५.६, २.४.५
आत्मा वा इदमेक	ऐ० १.१
आत्मा वै पुत्र	कौ० २.७
आत्मानं चेद्विजानीयात्	बृ० ४.४.१२
आत्मानमेव	बृ० १.४.८
आत्मैवेदं सर्वं न ततो	छा. ७.२५.२
आत्मैवेदमग्र	बृ. १.४.१
आदित्यो ब्रह्मेत्यादेश:	छा० ३.१९.१
आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्	तै० ३.६
आनन्दोद्धेव खलु	तै० ३.६
आवृत्तिरसकृदुपदेशात्	ब्र० सू० ४.१.१
इ	
इदं सर्व यदयमात्मा	बृ. २.४.६ नृ.उ.५.१
इदं सर्वमसृजत	तै० २.६
इन्द्रजालमिव	मैत्रा० ४.२
इमं मानवमावर्त	छा० ४.१५.६
इह चेदवेदीत्	कठ० २.६
ई	
ईश्वरो ह तथैव	बृ० १.४.८
उ	
उत तमादेशमप्राक्षो	छा. ६.१.३
उभयथा च दोषात्	ब्र० सू० २.२.१६
ऊ	
ऊर्ध्वमूलं त्रिपाद्ब्रह्म	मैत्र्यु० ६.४
ए	
एकमस्य साधारणं	बृ० १.५.१.२
एकमेवाद्वितीयम्	छा० ६.२.१
एतदालंबनं ज्ञात्वा	कठ० २.१७

तमेवैकं जानथ	मुण्ड० २.२.५
तरति शोकमात्मवित्	छा० ८.४.२
तस्याद्वा एतं सेतुं	छा० ८.४.२
तस्माद्वा एतस्मात्	तैत्ति० २.२.१
तस्य तावदेव चिरं	ऐ० ६.१४.२
तस्य त्रय आवसथा:	ऐ० ४.३.१२
तुच्छमिदं रूपमस्य	नृ० उ० ता० ९
ते ध्यानयोग	श्वे० १.३
तेषां खल्वेषां भूतानां	छा० २.३.१
त्रयमप्येतत्सुषुप्तं	नृ० उ० ता० १
त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं	श्वे० २.८
त्रिषु धामसु यद् भोग्यं	कै० १८
त्वं ब्रह्म	बृ० १.५.१७
त्वं यज्ञस्त्वं	बृ० १.५.१७
त्वङ्मांसरक्तबाष्पाम्बु	याज्ञ० उप० ६
द	
दूषयन्न कर्मणा न	कैव० १.३
दृश्यते त्वग्यया बुद्ध्या	कठ० ३.१२
देवो भूत्वा देवान्	बृ० ४.१.२
द्वितीयाद्वै भयं	बृ० १.४.२
ध	
ध्यायतीव लेलायतीव	बृ० ४.३.७
न	
न जायते भ्रियते	कठ० २.१८
न निरोधो न चोत्पत्ति:	आत्मोप ३.१
न मातृवधेन न	कौषी० ३.१
न वा अरे पत्यु:	बृ० ४.५.६
न स पुनरावर्तते	कालाग्नि० २
न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो	बृ० ४.४.२३
नानुध्यायाद्बहून्	बृ० ४.४.२१
नान्य: पन्था विद्यते	श्वे० ३.८.६
नान्यत्पश्यति	छा० ७.२४.१
नावेदविन्मनुते	तै० ब्रा० ३.१२.९.७
नान्त:प्रज्ञं न बहि:प्रज्ञं	माण्डू० ७
नाहं खल्वयमेवं	छा० ८.११.१-२
निच्चाय्य तं	कठ० १.३.१५
नित्यं विभुं सर्वगतं	मुण्ड० १.१.६
नित्य: शुद्धो बुद्ध:	हंसोप० ११
निर्विकल्पमनन्तं	अमृ० बि० ९
निष्कलं निष्क्रियं	श्वे० ६.१९
नेति नेति	बृ० २.३.६
नेह नानास्ति	बृ० ४.४.१९. कठ० ४.११
नैनं कृताकृते तपत:	बृ० ४.४.२२
नैव वाचा न मनसा	कठ० ६.१२
न्यग्रोधफलमत	छा० ६.१२.१
प	
पराऽस्य शक्तिर्विविधैव	श्वे० ६.८
पराञ्चि खानि व्यतृणत्	कठ० ४.१
पुनश्च जन्मान्तरयोगात्	कै० १४
पुरुषे 'ह वा	ऐ० ५.४.१
पूर्णमद: पूर्ण	शान्ति:
प्रज्ञा प्रतिष्ठा	ऐ० ५.३; आत्मबो० १
प्रज्ञानं ब्रह्म	आत्मबोधोप० १; ऐतरे० ५.३
प्रज्ञानघन एवै०	बृ० ४.५.१३
प्रभवाप्ययौ हि	नृ० पृ० ता० ३.१
प्रसन्नात्माऽऽत्मनि	मैत्रा० १.६
प्राणबन्धनं हि	छा० ६.२.८
प्राणादय एवैतस्मिन्	प्रश्नो० ४.३
ब	
ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा	तै० २.५
ब्रह्मविदाप्नोति	तैत्ति० २.१
ब्रह्म वेद ब्रह्मैव	मुण्ड० ३.२.९
ब्रह्मात्मैवात्र ह्येवं	नृ० उ० ता० ५-९
बह्मैववेदं सर्वं	नृ० उ० ता० ७; मुण्ड० २.२.११
ब्राह्मणो निर्वेदमाया	मुण्ड० १.२.१२

विषयानुक्रमणिका

विषयानुक्रमणिका

चवथ्या आवृत्तीची प्रस्तावना

भगवद् कृपेने आणि आई वडिलांच्या आशीर्वादाने सार्थ पंचदशी या ग्रंथाची चवथी आवृत्ती प्रसिद्ध करताना आम्हाला अतिशय आनंद होत आहे. तृतीय आवृत्ती ३० मार्च २००४ रोजी प्रसिद्ध झाली आणि वाचकांच्या व अभ्यासकांच्या मिळालेल्या प्रचंड प्रतिसादाने चार वर्षांच्या आत आम्हाला चवथ्या आवृत्तीचे काम हाती घ्यावे लागले. आधीच्या आवृत्त्यांतील अनवधानाने राहून गेलेल्या चुका, मुद्रणदोष व अभ्यासू वाचकांनी सुचवलेल्या दुरुस्त्या या आवृत्तीत सुधारण्यात आल्या आहेत. संपूर्ण ग्रंथाचे मुद्रण डी. टी. पी. पद्धतीने करण्यात आलेले आहे. तसेच पूर्वीच्या आवृत्तीतील श्लोकांची अकारादिवर्णानुक्रमणिका या आवृत्तीत गाळण्यात आली आहे.

इ. स. २००७-२००८ हे आमचे वडिल **कै. आचार्यभक्त पं. द. वा. जोग, उपनिषत्तीर्थ** यांचे जन्म शताब्दी वर्ष आहे. त्यांच्या सर्वच ग्रंथांचे पुर्नप्रकाशन आम्ही भावंडांनी गेल्या ४-५ वर्षांपासून हाती घेतले आहे. वैदिक शांकर अद्वैतमतानुवादाची द्वितीय आवृत्ती मार्च २००६ मध्ये, सुबोध उपनिषत्संग्रह भाग १ व भाग २ इ. स. २००७ मध्ये पुर्नप्रकाशित झाली व आता सार्थ पंचदशीची चवथी आवृत्ती एप्रिल २००८ मध्ये प्रसिद्ध करण्यात आम्हास विशेष आनंद होत आहे. अजून बरेच कार्य बाकी आहे याची आम्हास जाणीव आहे. त्यासाठी परमेश्वर आम्हाला सहाय्य करो हीच त्याचे चरणी प्रार्थना !

मुकुंद द.जोग.
अरविंद द. जोग.

प्रकाशकाचे दोन शब्द

(पाचवी आवृत्ती)

सार्थ पंचदशी या ग्रंथास वेदान्त प्रेमी वाचकांचा उदंड प्रतिसाद मिळत असल्यामुळे आम्हाला या ग्रंथाची पाचवी आवृत्ती केवळ ४ वर्षांत प्रकाशित करावी लागत आहे. पंढरपूर व आळंदी येथील वारकरी संप्रदायाच्या पाठशाळांत सार्थ पंचदशी सर्व विद्यार्थ्यांना आधी शिकवली जाते व तत्त्वज्ञानाची बैठक तयार केल्यावर मग ज्ञानेश्वरी शिकवली जाते. तत्त्वज्ञानाची शास्त्रीय परिभाषा एकदा नीट आकलन झाली की वेदान्त समजणे सोपे जाते.

आळंदी व पंढरपूर येथील पाठशाळातील आचार्य व वारकरी संप्रदाय यांचे आम्ही ऋणी आहोत.

शके १९३४ **मुकुंद द.जोग.**
मार्च २०१३

उपोद्घात

१ तत्त्वविवेक

जागरांतील विषयांचें ज्ञान एकरूप होतें

ह्या प्रकरणांत ब्रह्मात्मैक्यरूप तत्त्वाचें अन्नमयादि पंचकोशापासून विवेचन-(भेद) केलेलें असल्यामुळें यास 'तत्त्वविवेक' असे म्हटलें आहे. ज्या अवस्थेंत बाह्य श्रोत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचा अनुभव येतो त्या अवस्थेला 'जागरित' किंवा 'जागर' असें म्हणतात. त्या अवस्थेंत 'आकाशादि भूतांचे गुण' म्हणून प्रसिद्ध असलेले शब्दस्पर्शादि विषय एकमेकांहून भिन्न आहेत; कारण त्यांचें स्वरूप परस्परांहून अगदीं विलक्षण आहे. शब्दाच्या स्वरूपाहून रूपाचें स्वरूप निराळें, रूपाहून रसाचें निराळें, हें प्रसिद्ध आहे. पण त्याहून अगदीं भिन्न असलेली त्यांची संविद् म्ह० शब्दादिकांचें ज्ञान-अनुभव एकरूपानेंच प्रतीतीला येत असल्यामुळें शब्दादिकांप्रमाणें भिन्न नाहीं. तर घटांतील आकाश, गृहांतील आकाश, रस्त्यांतील आकाश, एक अवकाशरूपानेंच प्रतीत होत असल्यामुळें वस्तुत: जसें भिन्न नाहीं त्याप्रमाणें शब्दाचें ज्ञान, रूपाचें ज्ञान, रसाचें ज्ञान वगैरे ज्ञान वस्तुत: भिन्न नाहीं. १-३.

स्वप्न-अवस्था भिन्न असली तरी ज्ञान एकरूप असतें

हाच न्याय स्वप्नातील विषयांना व ज्ञानाला लागू आहे. स्वप्नातील शब्दादि विषयहि परस्पर भिन्न असून त्यांचें ज्ञान एकरूप आहे. सर्व इंद्रियांचा उपसंहार झाला असतां जागृतींतील विषयानुभवाच्या संस्कारापासून मनोमय घडणारा जो विषयानुभव त्यालाच 'स्वप्न' असें म्हणतात. त्यांतहि विषयच तेवढे परस्पर भिन्न, त्यांची संविद् भिन्न नाहीं. 'मग असें जर आहे तर स्वप्न व जागर अशा दोन अवस्था होण्याचें कारण काय ?' असें कोणी विचारील तर सांगतों-स्वप्नामध्यें दिसणारें वस्तुजात स्थिर नसतें. कारण त्या अवस्थेंत वस्तूचा जोंवर प्रत्यय येत असतो तोंवरच ती दिसते. पण जागरामध्यें दिसणारें वस्तुजात स्थिर असतें. एकदा पाहिलेली वस्तु दुसऱ्या वेळींहि, तेंच शरीर असेपर्यंत, दिसूं शकते. याप्रमाणें विषय स्थिर व अस्थिर असणें हा या दोन अवस्थांमध्यें फरक आहे. पण त्या दोन अवस्था जरी अशा भिन्न असल्या तरी त्यांचें ज्ञान भिन्न नाहीं, तें एकच. ४.

सुषुप्तींत अनुभवरूप ज्ञान एकरूप असतें

आतां सुषुप्त्यवस्थेंत म्ह० गाढ निद्राकालीं अनुभवरूपज्ञान असतें, हीच गोष्ट पुष्कळांना ठाऊक नसते. पण गाढनिद्रासमयींहि अज्ञान व सुख यांचा अनुभव येत असतो. म्हणूनच निजून उठलेला मनुष्य 'एवढा वेळ मला कांहीं कळलें नाहीं, मी सुखानें निजलों होतों' असा आपला अनुभव सांगतो. झोंपेंतून उठल्यावर असा अनुभव सांगणें हें स्मृतिज्ञान आहे. कारण मनुष्य त्यावेळीं झोंपेंतील आपला अनुभव सांगत असतो. कोठेंहि स्मरण अनुभूत पदार्थाचेंच होतें. ज्याचा कधीं अनुभव आलेला नसतो त्याचें कधीं स्मरणहि होत नाहीं. अर्थात् गाढ निद्राकालींहि जीवाला अज्ञानाचा अनुभव येतो. तो अनुभव आपल्या विषयाहून म्हणजे अज्ञानाहून पृथक् आहे. पण जागर व स्वप्न यांतील अनुभवाहून पृथक् नाहीं. कारण तिन्ही अवस्थांतील अनुभव म्ह० ज्ञान एकरूप आहे. याप्रमाणें एका दिवसांतील तीन अवस्थांमध्यें संविद् एकच आहे आणि या न्यायानेंच ती मागें होऊन गेलेल्या असंख्य दिवसांमध्यें व पुढें येणाऱ्या अनेक मास, वर्ष, युग, कल्प इत्यादिकांमध्येंहि एकच आहे. ती एकच असल्यामुळें कधीं

उदय पावत नाहीं व अस्त पावत नाहीं. कारण कोणत्याहि पदार्थाची उत्पत्ति किंवा नाश त्याला जाणणारा असल्यावांचून सिद्ध होत नाहीं व ज्ञानच सर्वांना जाणणारें असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति व नाश जाणणारें दुसरें कोणी संभवत नाहीं. ही संविद् स्वयंप्रकाश आहे. म्ह० ती दुसऱ्या कोणाचाहि विषय न होतां अपरोक्ष आहे. घटादि जड पदार्थ ज्ञानाचे विषय होतात. पण ज्ञान दुसऱ्या कोणाचा विषय होत नाहीं. एक दीप दुसऱ्या दीपाला प्रकाशित करीत नाहीं. तो स्वत:च स्वत:ला प्रकाशित करतो, म्हणून तो स्वयंप्रकाश. तसेंच हें ज्ञान स्वयंप्रकाश आहे. ५-७.

आत्मा परमप्रेमास्पद आहे

याप्रमाणें एक, नित्य व स्वयंप्रकाश असलेलें जें ज्ञान तोच आत्मा. आत्मा निरतिशय सुखस्वरूप आहे. कारण तो निरतिशय प्रेमाचें स्थान आहे. तें कसें, म्हणून विचाराल तर सांगतों-मीं नसावें' असें कोणालाहि वाटत नाहीं. तर 'मी सर्वदा असावें, माझा अभाव कधीं नसावा' असेंच प्रत्येकाला वाटतें. आत्म्यावर प्रेम असल्यामुळेंच प्रत्येकाला हें असें वाटत असतें. त्यावर जर प्रेम नसतें तर 'मीं सदा असावें' असें कोणालाहि वाटलें नसतें. आत्म्यावरील प्रेम निरुपाधिक असतें, म्हणूनच तें निरतिशय होय. आत्मा निरतिशय स्नेहाचा विषय असल्यामुळेंच परमानंदस्वरूप आहे. जो परमानंदस्वरूप नसतो, तो निरतिशय स्नेहाचा विषय नसतो. जसा घट परमानंदस्वरूप नसल्यामुळें परप्रेमास्पदहि नसतो. 'मला धिक्कार असो' इत्यादि प्रकारें आत्म्याविषयीं केव्हां केव्हां द्वेषहि वाटत असल्याचा भास होतो. पण वस्तुत: तो द्वेष मुख्य आत्म्याविषयीं नसून दु:खसंबंधामुळे शरीरादि अमुख्य आत्म्याविषयीं असतो. मुख्य आत्म्यावरील प्रेम अनुभवसिद्ध आहे. त्यामुळेंच आपला अभाव कोणालाहि आवडत नाहीं. ८

आत्मा निरतिशय सुखस्वरूप आहे

आत्म्यावरील प्रेम निरुपाधिक असल्यामुळें निरतिशय आहे, हें म्हणणें प्रमाणसिद्ध आहे. कारण आपण पुत्रादि अन्य पदार्थांवर जें प्रेम करीत असतों तें आत्म्यासाठीं करितों. आपल्याला ज्यांच्यापासून सुख होतें त्याच पुत्रादिकांवर आपण प्रेम करितों. ज्यांच्यापासून सुख होत नाहीं त्यावर आपण प्रेम करीत नाहीं पण त्याच्या उलट आपण आपल्या आत्म्यावर जें प्रेम करितों तें पुत्रादिकांसाठीं करीत नाहीं. अर्थात् आत्म्यावरील प्रेम स्वाभाविक आहे. म्हणूनच तें निरुपाधिक होय. त्यामुळें तें निरतिशय म्ह० सर्वांहून अधिक आहे. असो; याप्रमाणें निरतिशय प्रेमाचा विषय असल्यामुळें आत्मा निरतिशय सुखस्वरूप आहे, हें सिद्ध झालें. ९.

ब्रह्मात्मैक्य हा वेदान्ताचा विषय

येणेंप्रमाणें आत्मा सच्चित्सुखरूप आहे, ही गोष्ट युक्तीनें सिद्ध झाली. उपनिषदांत परब्रह्महि सच्चित्सुखस्वरूप आहे, असें सांगितलें आहे. महावाक्यांतील 'त्वं-' पदार्थ आत्माहि सच्चिदानन्दरूप आहे व 'तत्-' पदार्थ ब्रह्महि सच्चिदानन्दस्वरूप आहे. त्या 'तत्-त्वं-' पदार्थांचें ऐक्य-अखंड एकरसत्व वेदान्तांत सांगितलें आहे. अर्थात् आत्म्याचें म्ह० 'त्वं-पदार्थाचें' सच्चिदानंदरूपत्व केवल युक्तीनेंच जरी सिद्ध होत असलें तरी त्यामुळें वेदान्तशास्त्राला कांहीं विषयच उरत नाहीं असें नाहीं, आत्मा व ब्रह्म यांचें एकत्व हा वेदान्ताचा विषय आहे. १०.

आत्म्याच्या परमानंदरूपावर आक्षेप

पण आत्म्याच्या या परमानंदरूपत्वावर असा आक्षेप येतो-आत्म्याचें तें परमानन्दरूपत्व

प्रतीतीला येतें कीं नाहीं ? त्याच्या परमानंदत्वाची प्रतीति येत नसेल तर त्यावर निरतिशय प्रेम असणें शक्य नाहीं. कारण कोणत्याहि विषयाचें सौंदर्य कळल्यावांचून-तो सुखाचें साधन आहे असें समजल्यावांचून त्यावर प्रेम बसत नाहीं. बरें, आत्म्याच्या परमानन्दरूपाची प्रतीति येते म्हणून म्हणावें तर इतर विषयांविषयीं किंवा विषयजन्य सुखाविषयीं इच्छा संभवत नाहीं. कारण निरतिशय सुखाचा अनुभव आल्यावर इतर साधनांविषयीं इच्छा होणें अशक्य आहे. शिवाय नित्य निरतिशय सुखाचा लाभ झाल्यावर क्षणिक साधनाधीन वगैरे असलेल्या विषयसुखांविषयीं इच्छा होणें सर्वथा अयोग्यच आहे. पण आत्म्याविषयीं सामान्यत: प्रेमहि असतें व विषयसुखाचीहि इच्छा होते. त्यामुळे आत्म्याचें परमानन्दरूपत्व संभवत नाहीं. ११.

समाधान

वरील आक्षेपाचें समाधान- 'आत्म्याच्या परमानंदत्वाचें भान होतें' असें म्हटलें तरी त्यावर दोष येतो, व 'त्याचें भान होत नाहीं' असें म्हटलें तरी दोष येतो. वास्तव येथें त्याहून तिसराच प्रकार मानणें भाग आहे. आत्म्याची ही परमानंदता सामान्यत: प्रतीत होत असली तरी विशेषत: प्रतीत होत नाहीं, असेंच मानणें भाग आहे. त्यावांचून आत्म्यावरील प्रेम व विषयेच्छा या दोहोंची संगति लागणें शक्य नाहीं. 'पण एकाच वस्तूचें एकाच वेळीं भान व अभान कसें शक्य आहे ?' म्हणून म्हणाल तर सांगतों. प्रतिबंधामुळें तसें होणें शक्य आहे. वेदपाठकाच्या वर्गातील मुलें एकदम अध्ययन करीत असल्यामुळें त्यांतील आपल्या पुत्राचा ध्वनि कोणता तें कळत नाहीं, ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे. १२.

अविद्येमुळें परमानंदतेला प्रतिबंध येतो

'एखादी वस्तु आहे, तिचा अनुभव येतो' अशा व्यवहारास योग्य असलेल्या वस्तूचाहि 'ती नाहीं, दिसत नाहीं' असा विरुद्ध व्यवहार होणें, हाच प्रतिबन्ध होय. वर्गांतील अनेक विद्यार्थी एकदम अध्ययन करीत असल्यामुळें त्यांतील आपल्या पुत्राचा ध्वनि कोणता तें कळत नाहीं. म्ह० सर्व विद्यार्थ्यांनीं एकाच वेळीं समस्वरानें अध्ययन करणें हें पुत्रध्वनि ऐकूं न येण्याचें कारण आहे व अनेक विपरीत ज्ञानांचें मुख्य कारण जी अनादि अविद्या ती आत्म्याच्या परमानंदतेच्या प्रतिबंधाचें कारण आहे. म्ह० अनादि अविद्येमुळें आत्म्याच्या परमानंदतेला प्रतिबंध होतो व ती विशेषरूपानें प्रतीत होत नाहीं.

याप्रमाणें आत्म्याच्या परमानन्दत्वाला अविद्येमुळें प्रतिबन्ध होतो. त्या अविद्येचें मूळ प्रकृति आहे. ती प्रकृति चिदानन्दरूप ब्रह्माच्या प्रतिबिंबानें युक्त असते. सत्त्व, रज व तम यांची साम्यावस्था हें तिचें स्वरूप आहे.ही मूळ प्रकृति दोन प्रकारची आहे. एकीला माया म्हणतात व दुसरीला अविद्या म्हणतात. मायेंतील सत्त्वगुण शुद्ध असतो, म्ह० तो रजोगुण व तमोगुण यांनीं कलुषित झालेला नसतो. पण अविद्येंतील सत्त्वगुण रजस्तमोगुणांनीं मलिन झालेला असतो. त्यामुळेंच मूळ प्रकृतीचे 'माया' व 'अविद्या' असे दोन भेद झाले आहेत. त्यांतील मायेंत प्रतिबिंबित झालेला चिदात्मा तिला आपल्या स्वाधीन ठेवतो व त्यामुळेंच सर्वज्ञ, सर्वशक्ति इत्यादि गुणांनीं युक्त असा ईश्वर होतो.

अविद्येंत प्रतिबिंबित झालेला जो चिदात्मा तो त्या अविद्येच्या अधीन होतो. ईश्वराप्रमाणें तो तिला आपल्या स्वाधीन ठेवूं शकत नाहीं. त्यामुळेंच तो जीव बनतो. त्याची उपाधि-अविद्या विचित्र असते. जीवांच्या कर्मामुळें तिच्यामधील सत्त्वगुणाच्या मलिनतेचें प्रमाण एकसारखें नसतें. तें न्यूनाधिक असतें. त्यामुळें जीवांचेहि देव, मनुष्य, पशु-पक्षी इत्यादि अनेक प्रकार होतात. १३-१६.

कारण शरीर

या अविद्येलाच कारण शरीर म्हणतात. कारण प्रकृतीची एक विशेष अवस्था अशी ही अविद्याच जीवांच्या स्थूल व सूक्ष्म शरीरादिकांचें कारण आहे; ती ज्ञानानें नाश पावते, नाश पावत असल्यामुळेंच तिला 'शरीर' म्हटलें आहे. त्या कारण शरीररूप अविद्येलाच 'अहं' मी असें म्हटल्यामुळें जीवाला 'प्राज्ञ' असें म्हणतात. 'चिदात्मा कारण, सूक्ष्म व स्थूल या तीन शरीरांहून अगदीं पृथक् नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव आहे, असें जाणल्यानें जीव स्वत:च परब्रह्म होतो,' असें पुढें सांगावयाचें असल्यामुळें येथून क्रमानें त्या तीन शरीरांचें प्रतिपादन करावयास आरंभ केला आहे.

सूक्ष्म शरीर

याप्रमाणें कारण शरीराचें प्रतिपादन केल्यावर आतां क्रमप्राप्त सूक्ष्म शरीराचें व तदुपधिक जीवाचें प्रतिपादन करणें अवश्य आहे. त्यासाठीं अगोदर त्याचें कारण अशीं जीं आकाशादि पांच भूतें त्यांचेंच विवेचन करितात-वर शुद्ध सत्त्वप्रधान प्रकृति-माया व मलिनसत्त्वप्रधान प्रकृति-अविद्या सांगितली. तिसरी एकतम:प्रधान प्रकृति आहे. ती सृष्टीचें उपादान कारण आहे. तिच्यापासून ईश्वराच्या आज्ञेनें आकाश, वायु, तेज, जल व पृथ्वी अशीं पांच सूक्ष्म भूतें उत्पन्न होतात. येथें ईश्वराची आज्ञा म्हणजे 'आपण सृष्टि उत्पन्न-करावी' ही इच्छा किंवा संकल्पच होय. तेंच जगाचें निमित्त कारण आहे. मातीच्या घटाचें उपादान कारण माती व निमित्तकारण चेतन कुंभार आहे. त्याच न्ययानें जगाचें उपादानकारण तम:प्रधानप्रकृति व निमित्त कारण जगदधिष्ठात्याची इच्छा आहे.

तम:प्रधान प्रकृतींतहि सत्त्व व रज हे गुण असतातच. त्यामुळें त्या प्रकृतीपासून झालेल्या आकाशादि भूतांतहि ते अनुवृत्त होतात. आकाशादि पांच भूतांतील पांच सत्त्वांशांपासून क्रमानें श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियें उत्पन्न होतात आणि आकाशादि पंचभूतांतील सत्त्वांशांच्या समूहापासून अन्त:करण होतें. अंत:करण हें मन बुद्धि यांचें उपादानभूत द्रव्य आहे. तें दोन भिन्न वृत्तीमुळें दोन प्रकारचें होतें. संशयात्मक वृत्ती हें ज्याचें स्वरूप आहे तें मन व निश्चयात्मक वृत्ति हें जिचें स्वरूपआहे ती बुद्धि होय.

आकाशादिकांच्या पांच रजोंशांपासून क्रमाने वाक्, हस्त, पाद इत्यादि पंच कर्मेंद्रियें होतात. जीं इंद्रियें ज्ञान उत्पन्न करितात तीं ज्ञानेंद्रियें व जीं कर्म-क्रिया उत्पन्न करितात तीं कर्मेंद्रिये. आकाशादिकांच्या रजोंशसमूहापासून प्राण होतो. निरनिराळया वृत्तींमुळें त्याचे प्राण अपान, व्यान इत्यादि पांच प्रकार होतात. पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन व बुद्धि अशा सतरा पदार्थांचें सूक्ष्म शरीर बनतें. त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत लिंग शरीर म्हणतात. १-२३.

सूक्ष्म शरीराचें कार्य

कारण शरीराभिमानी प्राज्ञ या सूक्ष्मशरीरावर अभिमान ठेवल्यामुळें तैजस होतो. अंत:करण हें सत्त्वगुणाचें कार्य असल्यामुळें त्याला तेज म्हणतात. त्या तेज:संज्ञक अंत:करणावरून उपलक्षित होणाऱ्या लिंगशरीरावर तादात्म्याभिमानानें- 'मी' असा अभिमान ठेवल्यामुळें अविद्योपाधिक जीवाला 'तैजस' हें नांव प्राप्त होतें. त्याचप्रमाणें त्या लिंगशरीरावर अभिमान ठेवल्यामुळें मायोपाधिक ईश्वर 'हिरण्यगर्भ' या संज्ञेस प्राप्त होतो. त्यांतील तैजसाला व्यष्टित्व असून हिरण्यगर्भाला समष्टित्व आहे. ईश्वर-हिरण्यगर्भ लिंगशरीरोपाधिक सर्व तैजसांचें आपल्याशीं तादात्म्य-ऐक्य आहे असें जाणतो. म्हणून

तो 'समष्टि.' पण त्या ईश्वराहून पृथक् असलेले जीव तसे ऐक्य जाणत नाहींत. त्यामुळें त्यांना 'व्यष्टि' म्हणतात. येथवर सांगितलेलें हें सर्व सूक्ष्म भूतांचें कार्य आहे. २४-२५.

स्थूल शरीराची उत्पत्ति

पुढें ऐश्वर्यादि षड्गुणांनीं संपन्न असलेला ईश्वर त्या जीवांच्या भोगासाठीं अन्न-पानादि भोग व जरायुजादि चार प्रकारचीं भोगायतनें-शरीरें यांस उत्पन्न करण्याकरितां आकाशादि भूतांचें पंचीकरण करतो. कारण त्यावांचून भूतें इंद्रियांचा विषय होऊं शकत नाहींत. पंचीकरणाचा प्रकार असा-आकाशादि भूतांतील प्रत्येक भूताचे सारखे दोन दोन भाग करून, त्यांतील एक भाग तसाच ठेवावा व दुसऱ्या भागाचे आणखी चार चार सारखे भाग करावे. पुढें प्रत्येक भूताच्या राखून ठेवलेल्या अर्ध्या भागांत तदितर चार भूतांचा तो अष्टमांश भाग मिळवावा. म्हणजे प्रत्येक भूताचें पंचीकरण होतें. पंचीकृत आकाशांत अर्धा भाग आकाशाचा व अष्टमांश भाग वायु, तेज, जल व पृथ्वी यांतील प्रत्येकाचा, वायूंत अर्धा भाग वायूचा आणि अष्टमांश भाग आकाश, तेज, जल व पृथ्वी यांतील प्रत्येकाचा असतो. पंचीकृत तेजादिकांचेंहि हेंच प्रमाण समजावें. ज्या भूताचा अर्धा भाग असतो त्याच्याच नांवानें तें पंचीकृत भूत प्रसिद्ध होतें. (ब्रह्मसूत्र अ. १ पा. ४ सू. २२ पहा.) या पंचीकरणानें भूतें स्थूल होतात. २६-२७.

स्थूलभूतांपासून ब्रह्माण्डाचा उत्पत्ति

या उपादानभूत पंच स्थूल भूतांपासून ब्रह्मांड उत्पन्न होतें. त्यांत भूम्यादि सात ऊर्ध्व लोक व अतलादि सात अधोलोक असतात. त्यांतील निरनिराळ्या प्राण्यांना खाण्यास योग्य असे अन्नादि पदार्थ व त्या लोकाला उचित अशीं स्थूल-जरायुजादि शरीरें होतात. त्या सर्व स्थूल शरीरांवर अभिमान ठेवणाऱ्या समष्टिरूप हिरण्यगर्भाला 'वैश्वानर' ही संज्ञा प्राप्त होते व एकेका स्थूल शरीरावर अभिमान ठेवणाऱ्या व्यष्टिरूप तैजसाला 'विश्व' ही संज्ञा प्राप्त होते देव, मनुष्य, पशु-पक्षी इत्यादि हे सर्व त्या विश्वांचेच अवांतर भेद आहेत.

माण्डुक्य भाष्य

पण ते विश्वसंज्ञक जीव तत्त्वज्ञानरहित असल्यामुळें बाह्य शब्दादि विषयांनाच पाहतात; प्रत्यक् तत्त्वाला जाणत नाहींत. (काठ. भा. ३. १. पहा.) तार्किकादि शास्त्रकारहि आत्मा देहादिकांहून भिन्न आहे, असें समजतात. पण त्यांना श्रुतिसिद्ध आत्मतत्त्व अवगत नसतें. त्यामुळेंच ते मनुष्यादि शरीराचा आश्रय करून सुखादिकांसाठीं त्या त्या शरीराला उचित अशीं कर्म करितात व पुन: कर्म करण्यासाठी देवादि शरीरांनीं त्याचें फल भोगितात. तें भोगल्यावर पुन: तसेंच फल मिळावें म्हणून त्यांना त्यांच्या साधनाचें अनुष्ठान करण्याची इच्छा होते. त्यामुळें एखाद्या मोठ्या नदीच्या प्रवाहांत पडलेले किडे जसे त्यांतील भोंवऱ्यांत दीर्घकाल गरगर फिरत राहतात व क्लेश भोगितात त्याप्रमाणें ते अनात्मज्ञ जीव जन्म-मरणपरंपरेंत पडून दीर्घकाल दु:ख भोगितात. त्यांना सुख मुळींच होत नाहीं.

पण त्या नदीप्रवाहांत पडलेल्या किड्यांच्या पूर्व पुण्यकर्माचा परिपाक झाल्यामुळें एखाद्या दयाळु पुरुषानें त्यांना त्या प्रवाहांतून वर काढिलें असतां ते तीरावरील वृक्षाच्या छायेंत बसून जसे विश्रांति घेतात त्याप्रमाणें पूर्वपुण्यकर्मफलोन्मुख झाल्यामुळेंच ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारवान् आचार्यापासून

महावाक्यादिकांच्या अर्थज्ञानाचें साधन-श्रवण करून अन्नादि पंचकोशांच्या विवेचनानें मोक्षसुखाला प्राप्त होतात. ३१-३२.

पंचकोशाचें विवेचन

अन्न, प्राण, मन, बुद्धि-विज्ञान व आनंद असे पांच कोश आहेत. (तैत्ति. भाष्य पहा) त्यांनीं आच्छादित झालेला आत्मा स्वरूपाला विसरून जन्मादिप्राप्तिरूप संसारांत पडतो. कोळी आपल्या अंगांतून तंतू काढून त्यांच्या जाळ्यांत स्वत:लाच बांधून घेऊन जसा क्लेश भोगतो त्याप्रमाणें अन्नादिकांनीं आच्छादित झालेला आत्मा सुख-दु:खानुभवरूप संसाराचा अनुभव घेतो. म्हणून अन्नादिकांना कोश-आच्छादन करणारे, असें म्हणतात. पंचीकृत भूतांपासून झालेला स्थूल देह हाच अन्नमय कोश आहे. लिंगशरीरांतील राजस कर्मेंद्रियांसह राजस प्राणांनीं प्राणमय कोश होतो. सात्त्विक ज्ञानेंद्रियांसह संशयात्मक मन हाच मनोमय कोश आहे. सात्त्विक ज्ञानेंद्रियांसह निश्चयात्मक बुद्धि हा विज्ञानमय कोश होय व कारणशरीरभूत अविद्येमध्यें जें मलिन सत्त्व आहे तें मोदादि वृत्तींसह आनंदमय कोश आहे. इष्ट वस्तूचें दर्शन झालें असतां जें सुख होतें त्याला प्रिय, लाभ झाला असतां जें सुख होतें त्याला मोद व तिचा भोग घेतला असतां जे सुख होतें त्याला प्रमोद म्हणतात. या तीन प्रकारच्या सुखासह जें मलिन सत्त्व त्याला 'आनंदमय कोश' हें नांव आहे. स्थूलशरीरादिकांना अन्नमयादि नांवें जरी असलीं तरी प्रत्यगात्मा त्या त्या कोशावर तादात्म्याभिमान ठेवून तत्तन्मय होतो. व्यवहारसमयीं अन्नमयादि कोशांचेंच प्राधान्य असतें. त्यामुळें आत्माहि अन्नमय, प्राणमय इत्यादि शब्दांनीं वाच्य होतो. ३३-३६.

अन्वयव्यतिरेकानें ब्रह्माचा बोध

तथापि अन्वय व व्यतिरेक या उपायांनीं अन्नमयादि पंचकोशांहून प्रत्यगात्मा अगदीं विलक्षण आहे, तो चिदानंदस्वरूप आहे, असा निश्चय करून आत्मा ब्रह्म होतो. ३७.

स्वप्नदशेंत स्थूल देहाचें भान नसतें पण आत्म्याचें भान असतें. हाच आत्म्याचा अन्वय व स्थूलदेहाचा व्यतिरेक होय. सुषुप्ति-अवस्थेंत प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय या तीन कोशांनीं बनलेल्या लिंगशरीरांचें भान नसतें, पण त्या अवस्थेच्या साक्षित्वानें आत्म्याचें भान असतें. हाच लिंगशरीराचा व्यतिरेक व आत्म्याचा अन्वय. समाधींत कारण शरीररूप अज्ञानाचें भान नसतें, केवल आत्म्याचेंच भान असतें. हाच आत्म्याचा अन्वय व आनंदमयकोशाचा व्यतिरेक होय. ज्याप्रमाणें मुंजादि तृणांतील काडीवरील पात्या युक्तीनें दूर करून बाहेर काढितात त्याप्रमाणें ब्रह्मचर्यादि साधनसंपन्न असलेल्या अधिकाऱ्यांनी या अन्वय-व्यतिरेकरूप युक्तीनें आत्म्याला स्थूल, सूक्ष्म व कारण शरीरांपासून अगदीं पृथक् केलें असतां तो आत्माच परब्रह्म होतो. कारण चिदानंदरूपत्व हें लक्षण दोघांच्याहि ठिकाणीं समान आहे. ३८-४२.

महावाक्याचा बोध

याप्रमाणें 'तत् त्वं असि' या महावाक्यांतील 'तत्' पदाचा अर्थ परमात्मा व 'त्वं-'पदाचा अर्थ जीवात्मा यांचें एकत्व लक्षणसाम्यादि युक्तीनें कसें संभवनीय आहे तें सांगितलें. तत्त्वमस्यादि महावाक्यांनीं तेंच एकत्व 'त्यांतील विरुद्ध अंशांचा त्याग करून अविरुद्ध अंशाचें ग्रहण करणें' या

भागत्याग किंवा जहदजहल्लक्षणेनें स्पष्टपणें सांगितलें आहे. सच्चिदानंद ब्रह्म, जगाचें उपादान अशी जी तम:प्रधान प्रकृति तिचा आपल्या उपाधित्वानें स्वीकार करून चराचर जगाचें उपादान म्ह० जगदध्यासाचें अधिष्ठान होतें व तेंच ब्रह्म शुद्ध सत्त्वप्रधान मायेचा उपाधित्वानें स्वीकार करून त्याचें निमित्त कारण होतें. असलें निमित्त-उपादानरूप ब्रह्म हा 'तत्-'पदाचा वाच्य अर्थ आहे. तेंच परब्रह्म काम-कर्मादिकांनीं दूषित झालेल्या मलिनसत्त्वप्रधान अविद्येचा उपाधित्वानें जेव्हा स्वीकार करतें तेव्हां तें 'त्वं-'पदाच्या वाच्य अर्थ होतें. पण परस्पर विरुद्ध अशा त्या तिन्ही प्रकारच्या मायेला सोडून, अखंड सच्चिदानंद ब्रह्म महावाक्यावरून लक्षित होतें. महावाक्यावरून लक्षणावृत्तीनें त्याचा बोध होतो. 'तो हा देवदत्त' इत्यादि लौकिक वाक्यांचा याच लक्षणेच्या आश्रयानें अर्थ करितात अर्थात् परमात्म्याची उपाधि माया व जीवाची उपाधि अविद्या यांचा त्याग करून अखंड एकरस सच्चिदानंद ब्रह्मच महावाक्यावरून लक्षित होतें. ४३-४८.

पण यावर 'महावाक्यावरून लक्षित होणारें म्ह० लक्ष्य ब्रह्म सविकल्पच असणे सर्वथा उचित आहे. कारण तें जर सविकल्प नसेल तर लक्ष्यहि होऊं शकणार नाहीं. पण तें सविकल्प आहे, असें म्हटल्यास इतर सर्व पदार्थांप्रमाणे असत्य ठरतें.'' असा आक्षेप येतो. तथापि विवर्तवादांत असल्या आक्षेपांचा संभवच नाही. कारण अध्यासांत सर्व अशक्य गोष्टीहि सुशक होतात. ब्रह्मात्मवस्तु सर्व विकल्प व त्यांचा अभाव यांनीं रहित आहे. त्यामुळें सविकल्पत्व, लक्ष्यत्व, सगुणत्व, सक्रियत्व, इत्यादि सर्व धर्म त्यावर कल्पित आहेत-ते मिथ्या भासतात, असें समजावें. ४९-५२.

असो, याप्रमाणें महावाक्यांनीं जीवब्रह्मैक्यरूप अर्थाचें अनुसंधान करणें, हेंच श्रवण असून युक्तीनें तो वाक्यार्थ संभवतो, असें चिंतन करणें, युक्तिप्रयुक्तीनें तोच ऐक्यरूप अर्थ निश्चित करणें, हें मनन आहे. अशा या श्रवणमननांच्या योगानें सर्वसंशय-विपर्ययशून्य झालेल्या शुद्ध आत्मरूप अर्थामध्यें चित्ताला स्थिर करून त्यांतच म्ह० आत्मस्वरूपांतच चित्ताचें ऐकाग्र्य होणें, हें निदिध्यासन आहे. यालाच योगशास्त्र ध्यान म्हणतात. हें ध्यान किंवा निदिध्यासन चांगलें परिपक्व झालें असतां ध्याता-कर्ता व ध्यान-क्रिया यांचें भानच नाहींसें होतें, व चित्त केवल ध्येयरूप होऊन राहतें. तें आत्मस्वरूपांत एकरूप होतें, निवात प्रदेशांतील दीपज्योतीप्रमाणें चित्त निश्चल होतें. त्यालाच समाधि म्हणतात. (गी. भा. ६ श्लो. १९) ५३-५५.

समाधीचा विचार

या समाधि-अवस्थेंत चित्त जरी अगदी निश्चल होत असलें व त्यामुळें त्या वेळीं आत्म्याला पाहणाऱ्या चित्तवृत्तींचा अनुभव येत नसला तरी समाधि सोडून उठल्यावर 'मी एवढा वेळ समाधित होतों' असें जें स्मरण होतें त्यावरून त्या वृत्तींचे अनुमान होतें. कारण अगदीं सूक्ष्म चित्तवृत्तिहि जर त्या अवस्थेंत नसत्या तर त्या अवस्थेंतील अनुभवाचें स्मरण झालें नसतें. समाधि-अवस्थेंत चित्तवृत्तींच्या अनुवृत्तीसाठीं जीवाचा प्रयत्न मुळींच संभवत नाहीं, तथापि त्यांची अनुवृत्ति समाधीच्या पूर्वीं केलेल्या प्रयत्नामुळें होते. त्या प्रयत्नाला एक प्रकारचें अदृष्ट-पुण्य व समाधीच्या अभ्यासापासून उत्पन्न झालेला संस्कार यांचें साह्य असतें. त्यामुळें समाधींतहि सूक्ष्म चित्तवृत्तींची अनुवृत्ति होऊ शकते. भगवानांनीं गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत याच समाधीचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. ५६-५९.

अपरोक्ष ज्ञानानें जीवन्मुक्ति

या अनादि संसारांतील असंख्य जन्मांत संपादन केलेलीं पुण्य-पापरूप अपरिमित कर्मे या समाधीच्या योगानें नाश पावतात व कार्यासह अविद्येचें निवर्तन करणाऱ्या आत्मसाक्षात्काराला कारण होणारा शुद्ध धर्म वृद्धि पावतो. आत्मासाक्षात्कारवान् योगवेत्ते या निर्विकल्प समाधीला 'धर्ममेघ' म्हणतात. कारण तो धर्मरूप अमृताच्या धारांचा सहस्रश: वर्षाव करितो. या समाधीच्या योगानें अहं-मम-कर्ता-भोक्ता इत्यादि सर्व वासना क्षय पावतात. पुण्य-पापसंज्ञक कर्मसंचयाचा समूल उच्छेद होतो. त्यामुळें तत्त्वमस्यादि वाक्यांचें अर्थज्ञान होण्यास कोणत्याहि प्रकारचा प्रतिबंध उरत नाहीं. व तळहातावरील आवळ्याप्रमाणें अपरोक्ष साक्षात्कार होतो. आचार्यांच्या मुखानें महावाक्यांवरून झालेलें परोक्ष ब्रह्मज्ञान बुद्धिपुर:सर केलेल्या सर्व पापांना जाळून टाकतें. आचार्यद्वारा महावाक्यांपासून झालेलें अपरोक्ष आत्मविज्ञान, माध्याह्नींचा प्रखर सूर्य जसा तमाला घालवितो त्याप्रमाणें, संसाराला कारण झालेल्या अज्ञानांधकाराला घालवितें. याप्रमाणें ब्रह्मात्मैक्यरूप तत्त्वाचें पंचकोशांपासून विवेचन करून व त्या तत्त्वामध्येंच शास्त्रोक्त प्रकारानें मनाला स्थिर करून पुरुषाचा संसारबंध निवृत्त होतो व तो मुळींच विलंब न लागतां, सत्यज्ञानानन्दरूप ब्रह्म होतो. तत्काल जीवन्मुक्त होतो. ६०-६५.

२ महाभूतविवेक

भूतांपासून विषयांची उत्पत्ति

छान्दोग्याच्या सहाव्या अध्यायांत जें एक अद्वितीय सद्रूप ब्रह्म जगाचें कारण सांगितलें आहे तें वाङ्मनसातीत असल्यामुळें स्वत:च ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहीं. म्हणून त्याचें कार्य व त्यामुळेंच त्याची उपाधि असें जें आकाशादि भूतपंचक त्याचें विवेचन-पृथक्करण-भेद करूनच ब्रह्माचा बोध केला पाहिजे. त्यावांचून ब्रह्मोपदेशाला दुसरा उपाय नाहीं. यास्तव या प्रकरणांत भूतपंचकाचाच आपण विवेक करूं या. तम:प्रधान प्रकृतीपासून ईश्वराच्या आज्ञेनें पांच भूतें झालीं. वगैरे पहिल्या प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, व गंध हे पांच गुण आकाशादि पंच भूतांचे आहेत. ते आकाशांत एक, वायूंत दोन, तेजांत तीन, अशा क्रमानें राहतात. म्हणजे आकाशांत प्रतिध्वनिरूप शब्द हा एकच गुण, वायूंत शब्द व स्पर्श असे दोन, तेजांत शब्द, स्पर्श व रूप असे तीन, जलांत शब्द, स्पर्श, रूप व रस असे चार; आणि पृथ्वींत शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध असें पांच गुण राहतात. त्या सर्वांचा त्या त्या भूतांत साक्षात् अनुभवहि येतो. १-५.

ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें यांची उत्पत्ति

आकाशादि भूतांच्या सत्त्वांशांपासून क्रमानें श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियें झालीं. तीं श्रोत्र-कान, त्वक्-सर्व शरीर, नेत्र, जिह्वा व नासिका या गोलकांत राहतात. तीं आपआपल्या उपादान कारणभूत पूर्वोक्त भूतांच्या गुणांचें म्हणजे शब्दादिकांचे ग्रहण करितात. त्यांची धांव प्राय: शब्दादि विषयांकडे असते; तथापि ती शरीरांतील शब्दादिकांचेंहि ग्रहण करितात. (श्लो. ७-९ पहा.) भाषण करणें, वस्तूचें ग्रहण करणें, इत्यादि पांच क्रिया आहेत. सर्व ज्ञानें वरील शब्दादि ज्ञानांत व सर्व क्रिया या भाषणादि पांच क्रियांत अन्तर्भूत होतात. कारण ज्ञान व कर्म यांचीं पाच-पांचच साधनें असल्यामुळें कोणतेंहि

ज्ञान किंवा कर्म या पांच प्रकारांत अन्तर्भूत झालेंच पाहिजे. वाक्, हस्त, पाद, इत्यादि कर्मेंद्रियें-क्रियासाधनें मुखादि गोलकांत राहतात. पांच ज्ञानेंद्रियें व पांच कर्मेंद्रियें हीं अपंचीकृत म्ह० सूक्ष्म भूतांचीं कार्ये असल्यामुळें सूक्ष्म आहेत. म्हणून तीं प्रत्यक्ष दिसत नाहींत. तथापि शब्द समजणें, संभाषण इत्यादि कार्यावरून त्यांचें अनुमान होतें. ६-११.

अन्त:करणाचे सत्त्वादि गुण व इंद्रियादिकांचें भौतिकत्व

मन-अन्त:करण हें या दाही इंद्रियाचें प्रेरक असून तें हृदयकमलांत स्थित आहे. तें श्रोत्रादि बाह्य इंद्रियांवांचून बाह्य विषयाचें ग्रहण करण्यास समर्थ नाहीं. म्हणून तें अन्त:करण होय. इंद्रियें विषयांचें ग्रहण करूं लागलीं कीं हें त्या त्या विषयाच्या गुण-दोषांचे विवेचन करतें. वैराग्यादि गुणांच्या योगानें हें अन्त:करण विकार पावत असल्यामुळें सत्त्व, रज, तम हे त्याचे गुण आहेत. १२-१३.

त्यातील सत्त्वगुणामुळें याच्या ठिकाणीं वैराग्य, क्षमा, औदार्य इत्यादि वृत्ति उद्भवतात. रजोगुणामुळें काम-क्रोध लोभ-यत्न वगैरें संभवतात व तमोगुणामुळें आळस, भ्रांति, तंद्रा इत्यादि विकार होतात. त्यांतील वैराग्यादि सात्त्विक विकारांमुळे पुण्योत्पत्ति होते. कामादि राजस विकारांमुळें पापोत्पत्ति होते व आलस्यादि तमोविकारांमुळें त्यांतील कांहींच न होतां आयुष्य व्यर्थ जातें. अन्त:करणादि या सर्व भूतकार्यावर 'मी' असा अभिमान ठेवणारा कर्ता-प्रभु आहे. कारण व्यवहारांत कोणत्याहि कार्यकर्त्यालाच 'प्रभु' म्हणतात, हें प्रसिद्ध आहे. १४-१६.

अशा प्रकारें या जगाची स्थिति झाली आहे. सर्व जगत् भौतिक आहे. ज्या घटादि पदार्थांत शब्दादि भौतिक गुण स्पष्ट असतात, त्यांचें भौतिकत्व अगदीं स्पष्टच आहे. इंद्रियादिकांचें भौतिकत्व तसें स्पष्ट नाहीं. तथापि शास्त्र व अनुमान यांवरून त्यांच्या भौतिकत्वाचाहि निश्चय करावा (श्लो १७. पहा).

उद्दालकाचें वचन

याप्रमाणें भूतें व त्या भूतांचीं कार्यें-भौतिक पदार्थ यांचें विवेचन केलें. आतां 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्' या छान्दोग्य श्रुतीचें व्याख्यान करावयाचें आहे. त्यांतील 'इदं-हें' या शब्दाचा अर्थ चराचर जगत् असा आहे. पण 'चराचर जगत् म्हणजे नुस्ती पृथ्वीच नव्हे. तर प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इत्यादि सर्व प्रमाणें व शास्त्र यांवरून स्थूल, सूक्ष्म, करण, ऐहिक, पारलौकिक, इत्यादि जें जें कांहीं कार्य अवगत होतें तें तें सर्व. 'हें जगत् उत्पत्तीच्या पूर्वीं एकच अद्वितीय सत् होतें. त्या अवस्थेंत नाम व रूप नव्हतें' असें अरुणपुत्र उद्दालकाचें वचन आहे. १८-१९.

स्वगत, सजातीय, विजातीय भेदशून्य सत्चें निरूपण

त्या वचनांत 'एकं' 'एव' व 'अद्वितीयं' अशीं सद्वस्तूला तीन विशेषणें दिलीं आहेत. त्या विशेषणांच्या योगानें कोणत्याहि अनात्म पदार्थामध्यें अवश्य दिसणारें जे स्वगत, सजातीय व विजातीय भेद त्यांचें निवारण होतें. सावयव पदार्थाच्या अवयवांचा जो परस्पर भेद त्याला **स्वगत** भेद म्हणतात. जसा - वृक्षांतील पुष्पें, पानें, फळें यांचा परस्पर भेद. एकाच जातीच्या दोन पदार्थांचा जो परस्पर भेद तो सजातीय भेद होय. जसा एका वृक्षाचा दुसऱ्या वृक्षाशीं, एका शरीराचा दुसऱ्या शरीराशीं वगैरे असलेला भेद. भिन्न भिन्न जातीच्या पदार्थांशीं असलेला जो भेद तो **विजातीय** भेद होय. जसा

वृक्षाचा दगडाशीं, मातींशीं, घट-पटादि पदार्थाशीं वगैरे भेद असतो. सद्वस्तूला अवयव नाहींत. कारण जगदुत्पत्तीच्या पूर्वी 'एकच अद्वितीय' असलेल्या 'सत्'चे अवयव संभवत नाहींत. त्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. नाम व रूप हे त्याचे अवयव होऊं शकत नाहींत. कारण नाम व रूप यांची उत्पत्ति होणें हीच सृष्टी असल्यामुळें जगदुत्पत्तीच्या पूर्वीं त्यांचा संभवच नाहीं. यास्तव आकाशाप्रमाणें सद्वस्तु निरवयव आहे; आणि निरवयव असल्यामुळेंच तिच्या ठिकाणीं स्वगत भेद नाहीं.

सद्वस्तु जर अनेक असत्या तर त्यांचा सजातीय भेद मानतां आला असता. पण 'सत्-'चें एकच रूप असल्यामुळें,-त्याच्या ठिकाणीं भेदाला कारण होणारें वैलक्षण्य नसल्यामुळें, त्याचा सजातीय भेदहि नाहीं. घटाची सत्ता, पटाची सत्ता, वृक्षाची सत्ता असा 'सत्-'चा भेद भासतो, हें खरें; पण घटाकाश, मठाकाश यांप्रमाणें तो औपाधिक आहे. स्वाभाविक नव्हे. कारण घट, पट इत्यादि उपाधी टाकल्यास अवशिष्ट राहिलेल्या सत्चें स्वरूप एक आहे. अर्थात् पहिल्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें शब्दज्ञान, रूपज्ञान इत्यादि ज्ञान जसें एक, तशी घटसत्ता, पटसत्ता इत्यादि सत्ता एक आहे. त्यामुळें सद्वस्तूचा सजातीय भेद संभवत नाहीं. सद्वस्तूचा विजातीय भेदहि संभवत नाहीं. कारण 'सत्-'चें विजातीय काय ? असत्. पण 'असत् आहे' असें कधींच वाटणें शक्य नाहीं. कारण जें स्वभावत:चा असत्-अविद्यमान तें 'आहे' असें कसें वाटणार ? अर्थात् असत्-ला सत्-चें प्रतियोगित्व नाहीं. त्यामुळें 'सत्'चा विजातीय भेदहि संभवत नाहीं. अर्थात् 'एकं एव अद्वितीयं' म्ह० स्वगत, सजातीय व विजातीय भेदरहित, असें 'सत्' सृष्टीच्या पूर्वीं होतें, ही गोष्ट सिद्ध झाली. २०-२६.

असद्वाद युक्तिशून्य आहे

पण कित्येक तार्किक जगत् उत्पन्न होण्यापूर्वीं ते 'असत् शून्य' होतें असें म्हणतात. समुद्रांत बुडालेल्या प्राण्याचीं इंद्रियें जशीं व्याकुल होतात त्याप्रमाणें जगत्कारणाविषयीं विचार करूं लागलें असतां त्यांची बुद्धि विव्हल होते आणि 'जगाचें कारण अखंड एकरसरूप ब्रह्म आहे' असें ऐकतांच ती कुंठित होते, साकार वस्तूंमध्यें जसा तिचा प्रचार होतो तसा निराकार वस्तूमध्यें होत नाहीं. त्यामुळें त्या वस्तूला ती त्यांची बुद्धि भिते. गौडपादाचार्यांनीं ''या साकार ब्रह्मनिष्ठ द्वैती योग्यांना निर्विकल्प समाधीची फार भीति वाटते; सर्वभयशून्य अशाहि या समाधींत त्यांना भयाचें निमित्त दिसतें.'' असें यांविषयीं म्हटलें आहे. (मांडू. भा. ३।३९ व येथील श्लो. २८-२९ पहा.)

भगवत्पूज्यपादांनींहि ''शुष्क तर्क करण्यांत अत्यंत निष्णात असलेल्या शून्यवादी बौद्धांना या अचिंत्य सद्रूप आत्म्याविषयीं भ्रम झाला आहे, केवळ अनुमानप्रमाण मानणारे हे मूढ बौद्ध, अज्ञानानें श्रुतीचा अनादर करून निरात्मत्वास म्ह० शून्यवादाला प्राप्त झाले आहेत'' असें म्हटलें आहे. २८-३१.

गौडपादाचार्य व आचार्य यांनीं असें म्हटलें आहे, म्हणूनच असद्वाद अग्राह्य आहे, असें नव्हे तर विचार करूं लागलें असतां तो ग्राह्य आहे, असें मुळींच वाटत नाहीं. कारण 'पूर्वी असत् होतें-शून्य होतें' असें शून्यवादी म्हणतात. पण त्याचा अर्थ काय ? 'शून्याचा सत्तेशीं संबंध होतो' असें त्या वाक्यानें विवक्षित आहे कीं 'शून्य सद्रूपच आहे', असें विवक्षित आहे ? पण शून्य व सत्ता यांचा परस्परविरोध असल्यामुळें शून्याचा सत्तेशीं संबंध मानणें किंवा शून्याला सद्रूप मानणें, 'यावर माझी माता वंध्या' या वचनाप्रमाणें व्याघात दोष येतो. कारण सूर्य व अंधकार यांचा परस्पर विरोध आहे.

त्यामुळें सूर्य अंधकारानें युक्त होत नाहीं व तो तमोमयहि नसतो. त्याच न्यायानें सत् व शून्य यांचा विरोध असल्यामुळें 'शून्य होतें,' 'शून्याचें अस्तित्व होतें' असें म्हणता येत नाहीं. ३२-३३.

नामरूप सद्वस्तूवर कल्पित आहे

'अहो पण तुम्ही वेदान्तीहि निर्विकल्प ब्रह्मामध्यें आकाशादिकांचें अस्तित्व मानतां ! त्यावर व्याघात दोष नाहीं का येत ?' म्हणून विचारशील तर सांगतों. आकाशादिकांचें नाम रूप सद्वस्तूवर मायेनें कल्पिलें आहे. तसेंच तुझ्या शून्याचें नामरूपहि सद्वस्तूवर जर कल्पित असेल तर तें शून्य दीर्घकाल राहो. कारण 'शून्य कल्पित' असेल तर त्याच्या योगानें सद्रूप अधिष्ठान दूषित होणार नाहीं. शिवाय त्याला कल्पित मानल्यास शून्यवाद्यांचा सिद्धान्त बाधित होतो. यास्तव तसल्या शून्याचें अस्तित्व आम्हांला अनिष्ट नाहीं. ३४-३५.

'अहो पण तुम्हांलाहि शून्याप्रमाणें सद्वस्तूचें नाम-रूप कल्पितच मानणें भाग आहे. कारण वेदान्तमतांत नाम-रूपाला सत्य मानलेलें नाहीं.' असें म्हणाल तर तें योग्य नाहीं. कारण सद्वस्तूचें नाम-रूपहि कल्पित मानल्यास त्याचें अधिष्ठान काय तें सांगितलें पाहिजे. कारण अधिष्ठानावांचून कोणताच भ्रम होत नाहीं. 'सत्-'च्या नाम-रूपांचें 'सत्'चे अधिष्ठान होऊं शकत नाहीं. कारण रजताच्या नाम-रूपांचा शिंपीवर अध्यारोप होतो, असा अनुभव येतो, त्यामुळें सत्च्या नाम-रूपांचा सत्-वरच आरोप होणें शक्य नाहीं. 'असत्' स्वतःच शून्य असल्यामुळें तें कोणाचेंच अधिष्ठान होऊं शकत नाहीं. 'जगत्' हें सत्च्या नाम-रूपांचें अधिष्ठान मानावें, तर जगत् सत् पासून उत्पन्न होणारें आहे. तेव्हां सत्-च्या नाम-रूपकल्पनेचें तें अधिष्ठान कसें होईल, यास्तव सत्-चें नाम-रूपहि कल्पित आहे असें मानतां येत नाहीं. ३६.

सद्वादावर आक्षेप

शून्यवादावर व्याघात दोष येतो हे सांगितलें. पण त्याच न्यायानें 'सत् होतें' या वादावरहि व्याघात दोष येतो, असें वादी कदाचित् म्हणेल; कारण 'सत् आसीत्' म्ह० पूर्वीं सत् होतें, या वाक्यांतील शब्दांचा अर्थ भिन्न आहे कीं एकच ? 'सत्-'शब्दाचा अर्थ निराळा व 'आसीत्-'शब्दाचा अर्थ निराळा म्हणून म्हणावें तर 'सृष्टीच्या पूर्वीं एकच अद्वितीय सत् होतें' या वाक्यांतील अद्वैताची हानी होते. कारण एक 'सत्' व दुसरी त्याची 'आसीत्-' सत्ता, असें द्वैत सिद्ध होतें. बरें हा दोष घालविण्यासाठी 'सत्' व 'आसीत्' या शब्दांच्या अर्थामध्यें भेद नाहीं; दोन्ही शब्दांचा मिळून 'सत्' हा एकच अर्थ आहे म्हणून म्हणावें तर 'पुनरुक्ति' दोष येतो. 'सत्' हा एकच अर्थ जर विवक्षित असेल तर मग 'आसीत्' हें दुसरें पद कशाला ?

समाधान

पण असा हा आक्षेप घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं. व्यवहारांत 'कर्तव्य करतो' 'वाक्य बोलतो' 'धारण करण्यास योग्य असलेल्या वस्तूचें धारण करतो' इत्यादि शतशः प्रयोग आढळतात आणि अशा भाषेची ज्याला संवय झाली आहे त्यालाच उद्देशून श्रुतीनें 'सद् आसीत्' असें म्हटलें आहे. त्याच न्यायानें अद्वितीय वस्तूमध्यें भूतकालाचाहि संभव नाहीं. तथापि भूत, वर्तमान व भविष्यत् या तीन कालांचा निर्देश करूनच ज्याला नेहमीं बोलण्याची संवय झाली आहे त्या शिष्याला विवक्षित अर्थ

कळावा म्हणून 'अग्रे-पुरा' असें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें सृष्टीपूर्वीं जगाचा अभाव असतो. त्यामुळें एक सत् व दुसरा जगाचा अभाव असें द्वैत त्यावेळीं होतें, असें कोणी म्हणतात. पण तेंहि बरोबर नाहीं. कारण कल्पित जगाचा अभाव अधिष्ठानरूप असतो. रज्जुसर्पाचा अभाव रज्जुरूप असतो, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. त्यामुळें सृष्टीच्या पूर्वीं सर्व भेदरहित सत् होतें, हा सिद्धान्त अबाधित आहे. शिवाय येथें अद्वैतवादाचें एक रहस्य सांगून ठेवणें उचित आहे. अद्वैतवादांत आक्षेप व समाधान, प्रश्न व त्याचें उत्तर, शंका व समाधान इत्यादि सर्व द्वैतभाषेनेंच करावें लागतें. अद्वैतभाषा म्ह० मौन आहे. कारण झोंपेप्रमाणें ती अवस्था नुस्ती अनुभवावयाची आहे त्यामुळें अद्वैतभाषेनें प्रश्नहि नाहीं व त्याचें उत्तरहि नाहीं. यास्तव व्यवहारदशेंत प्रश्नादि सर्व करावें, पण परमार्थत: अद्वैत हेंच तत्त्व आहे. ३७-३९.

परमार्थत: द्वैताचा अभाव

परमार्थत: द्वैताचा अभाव आहे, हा सिद्धान्त 'योगवासिष्ठांत' वसिष्ठांनीं श्रीरामालाहि सांगितला आहे, व इतर स्मृतिवचनें त्याविषयीं प्रमाण आहेत. प्रलयसमयीं निश्चल, मनाचाहि विषय न होणारें, तेजाचाहि आधार नव्हे व तमाहून विलक्षण म्ह० तमाच्या 'आवरण घालणें'या स्वभावानें रहित, अनिर्वाच्य, अतींद्रिय, पण शून्याहून विलक्षण-सद्रूप असें कांहीं एक तत्त्व सर्व द्वैताचा बाध झाल्यावर त्याचा आधार या रूपानें अवशिष्ट राहतें. ४०

पण त्यावर तार्किक अशी शंका घेतात-भूमि, जल, तेज व वायु हीं चार भूतें परमाणूपासून द्व्यणुकादि क्रमानें होत असल्यामुळें म्ह० उत्पन्न होत असल्यामुळें प्रलयसमयीं त्यांचा उत्पत्तीच्या उलट क्रमानें परमाणूपर्यंत नाश होतो. त्यामुळें तीं 'असत्' आहेत म्हणून म्हणाल तर तें कांहीं तरी ग्राह्य होईल. पण नित्य, विभु व एक असलेल्या आकाशाचें असत्त्व तुम्हां अद्वैतवाद्यांच्या बुद्धीला पटतें तरी कसें ? पण त्यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं, जगांतील सर्व पदार्थांचा नाश होऊन त्यांतील एकहि स्थूल किंवा सूक्ष्म पदार्थ अवशिष्ट राहिलेला नाहीं, असें झालें असतां 'आकाश अवशिष्ट राहतें,' हें तुझी बुद्धि जसें ग्रहण करते तसेंच आकाशाचाहि नाश झाल्यावर केवल 'सत्' अवशिष्ट राहतें, असें माझ्या बुद्धीला वाटलें तर त्यांत काय दोष आहे ? ४१-४२.

सद्वस्तु दुर्बोध नाहीं

यावर तूं कदाचित् म्हणशील कीं, सर्व जगद्रहित आकाशाला आम्हीं पाहिलें आहे व प्रत्यक्ष पाहिलेली वस्तु नाहीं, असें म्हणणें अयोग्य आहे, तर आम्ही तुला उलट असें विचारतों कीं, प्रकाश व अंधकार यांवांचून तूं आकाशाला केव्हां, कसें व कोठें पाहिलेंस ? त्याचें दर्शनच अनुपपन्न आहे. शिवाय 'मीं आकाशाला पाहिलें' असें तूं म्हटलेंस कीं तुझा अपसिद्धान्त होतो. कारण तुझ्या मतीं आकाश प्रत्यक्ष नाहीं. तार्किक आकाशाला शब्दानुमेय मानतात, म्ह० शब्द या गुणाचा आधार या रूपानें त्याचें अनुमान करितात. ४३.

'तर मग आकाशाप्रमाणें सद्वस्तुहि दिसत नाहीं. दर्शनाभाव सद्वस्तूच्या ठिकाणींहि समान आहे' म्हणून म्हणशील तर तसें मात्र नाहीं. कारण सद्वस्तु सर्वानुभवसिद्ध आहे. आत्मतत्त्वाविषयीं निश्चित झालेल्या आम्हांला तिचा अनुभव येतो. 'तूष्णीं' स्थितीमध्यें आम्ही शुद्ध सद्वस्तूला साक्षात् पाहतों. 'तूष्णीं अवस्थेंत दुसऱ्या कशाचाच अनुभव येत नसल्यामुळें शून्य असतें' असें जें तुझें म्हणणें आहे तें

खरें नव्हे. कारण त्या अवस्थेंत शून्याची प्रतीति येत नाहीं. त्या दशेंत शून्यच जर असतें तर त्याचा अनुभव आला असता. 'पण त्या अवस्थेंत सद्‌बुद्धि तरी कोठें असतें ? जशी शून्यबुद्धि नाहीं तशीच सद्‌बुद्धिहि नाही' म्हणून म्हणाल तर 'सत्'दीपाप्रमाणें स्वप्रकाश असल्यामुळें तूष्णीं अवस्थेंत सद्‌बुद्धि जरी नसली तरी त्यांत कांहीं बिघडत नाहीं. कारण तें स्वयंप्रकाश शुद्ध सत् त्या तूष्णीं अवस्थेचेंहि साक्षी असल्यामुळें साधकांना सुगम आहे. तूष्णीं स्थिति म्ह० निर्मनस्क अवस्था. त्या अवस्थेंत मन आपल्या संकल्प-विकल्पादि सर्व वृत्ति व विक्षेप यांनीं रहित झालेलें असतें; व सत् त्याचा अनुभव घेत असतें. त्यामुळें निष्प्रपंच सद्वस्तु प्रयत्नशील साधकांना दुर्बोध नाहीं. ४४.४५.

अर्थात् मन निश्चल झालें असतां साक्षी जसा सर्व आकुलतेनें रहित व शांत असलेला अनुभवास येतो त्याचप्रमाणें मायेचा विकास सुरू होण्यापूर्वीं सद्वस्तुहि तशीच सर्वप्रपंचशून्य असते. अर्थात् तूष्णीं दशेंत जसें साक्षिचैतन्य तसें जगदुत्पत्तीच्या पूर्वीं सद्‌ब्रह्म स्वयंसिद्ध असतें. ४६.

मायेचें लक्षण

'मायेचा विकास' होण्यापूर्वीं, असें वर म्हटलें आहे, त्यांतील माया म्हणजे काय ? तिचें लक्षण काय, तें आतां सांगतों. अग्नीच्या शक्तीप्रमाणें सद्वस्तूची जी शक्ती-आकाशादि कार्याला उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य-तीच माया होय. ती निस्तत्त्व आहे. म्ह० जगत्कारणभूत सद्वस्तूहून तिचें पृथक् तत्त्व नाहीं. आकाशादि कार्यावरून तिचें अनुमान होतें. अग्नीची शक्तीहि त्याच्या स्वरूपाहून निराळी असते. अग्नीला स्पर्श करून दाह झाला व फोड आला म्ह० तिचें ज्ञान होतें अर्थात् तीहि कार्यावरून ज्ञात होते. कोणतीच शक्ती कार्यावांचून ज्ञात होत नाहीं. कार्योत्पत्तीनंतरच तिचें अनुमान होतें, असा अबाधित नियम आहे. त्याचप्रमाणें कोणत्याहि शक्तीचें तत्त्व शक्तिमान् पदार्थाहून पृथक् नसतें. अग्नि हीच कांहीं अग्नीची शक्ती नव्हे. तशीच सद्वस्तु हीच सत्‌ची शक्ती नव्हे. तर ती सद्वस्तूहून निराळी व विलक्षण असली पाहिजे. तेव्हां सत्‌हून विलक्षण असलेल्या त्या शक्तीचें तत्त्व काय ? शून्यत्व हेच तिचें तत्त्व म्हणावें तर शून्य हें मायेचें कार्य आहे, असें वर सांगितलेंच आहे, माया ही कार्याहून भिन्न असते. अर्थात् मायेचें तत्त्व सत् आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं व असत् आहे, असेहि म्हणतां येत नाहीं म्ह० तें अनिर्वचनीय आहे. याविषयीं 'तम असीत्तमसा गूढमग्रे' ही ऋग्वेद श्रुति प्रमाण आहे, 'अहो पण मायातत्त्व जर अनिर्वचनीय आहे तर श्रुतीनें 'तम आसीत्' असें म्हणून तमाचें सत्त्व-अस्तित्व कसें सांगितलें आहे ?' असें म्हणाल तर सांगतों. सद्वस्तूच्या आश्रयाने राहात असल्यामुळें त्याला सत्त्व आहे, स्वत:चें सत्त्व नाहीं. कारण श्रुतीनें त्याच्या सत्तेचा निषेध केला आहे. ४७-५०.

माया ही स्वतंत्र दुसरी वस्तु नाहीं

आणि ज्याअर्थीं मायेला स्वत:सत्ता नाहीं त्याअर्थीं त्या मायेचीहि 'दुसरी वस्तु' या रूपानें गणना होत नाहीं. व्यवहारांत मनुष्य व त्याची शक्ती यांसाठीं निरनिराळें वेतन दिलें जात नाहीं, हें प्रसिद्धच आहे. पण यावर वादी म्हणेल कीं मनुष्याहून शक्तीची पृथक् गणना जरी होत नसली तरी अधिक शक्ति असली म्हणजे वेतनहि अधिक मिळतें असें आपण पाहतों; तर त्यावर आमचें म्हणणें इतकेंच आहे कीं, नुस्त्या शक्तीमुळें वेतनांत वाढ होत नाहीं; तर युद्ध, कृषि-शेतकी इत्यादि त्या शक्तीच्या कार्यामुळेंच वेतनाची वृद्धि होते असें आपण पाहतों. तात्पर्य कसाहि जरी विचार केला तरी

नुस्त्या शक्तीची गणना कधींच कोणी करीत नाहींत, त्यामुळें मायेच्या योगानें सद्वस्तूला सद्वितीयत्व नाहीं. बरें 'मायेमुळें जरी नसलें तरी तिच्या कार्यामुळें सद्वस्तूला सद्वितीयत्व प्राप्त होईल' म्हणून म्हणावें तर सृष्टीच्या पूर्वी मायाकार्य संभवतच नाहीं. तेव्हां सद्वस्तु कार्याच्या योगानें सद्वितीय कशी संभवेल ? ५१-५३.

मायेचा आश्रय कोण

याप्रमाणें मायाशक्तीची सिद्धि झाली असतां 'ती सद्ब्रह्माला सर्वत्र व्यापून रहाते, किंवा त्याच्या कांहीं अंशांत रहाते' असा प्रश्न उपस्थित होतो. कारण ती सर्व ब्रह्मामध्यें रहाते असें म्हटले तर मुक्त पुरुष ज्या ब्रह्माला जाऊन मिळतील, असें शुद्ध ब्रह्मच रहात नाहीं. बरें ती त्याच्या एकदेशामध्यें रहाते म्हणून म्हणावें तर ब्रह्म निरंश-निरवयव आहे. तेव्हां तसेंहि म्हणतां येत नाहीं. यास्तव या प्रश्नाचें सोपपत्तिक उत्तर दिलें पाहिजे. ती मायाशक्ति सर्व ब्रह्मामध्यें रहात नाहीं, तर भूमींतील स्निग्ध-चिकण्या मृत्तिकेमध्येंच घटशक्ति जशी राहते तशी ती ब्रह्माच्या एकदेशांत राहते. 'पादोऽस्य सर्वा भूतानि' 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत्' 'स भूमिं विश्वतो वृत्त्वा०' इत्यादि श्रुति-स्मृतिवचनें व 'विकारावर्ति च०' हें सूत्रवचन मायेचें एकदेशवृत्तित्त्व व ब्रह्माचें शुद्ध-मायाशक्तिरहित स्वरूप सांगतात. ५४-५८.

'पण निरंश-निरवयव ब्रह्माच्या एकांशांत माया राहते' हें म्हणणें उपपन्न कसें होईल, अशी येथें शंका येते. पण निरंश ब्रह्माच्या ठिकाणींहि अंशाची कल्पना करून 'सर्व ब्रह्मामध्यें माया राहाते कीं त्याच्या एकदेशांत ?' असा प्रश्न करणाऱ्या शिष्याला, त्याचें हित व्हावें अशी इच्छा करणारी श्रुतिमाउली, त्याच्या भाषेनें उत्तर देत आहे. अर्थात् ब्रह्माचें निरंशत्व वास्तविक असून सांशत्व काल्पनिक आहे. त्यामुळें तसें उत्तर देण्यांत कांहीं दोष नाहीं.

आकाश हें मायेचें पहिलें कल्पित कार्य

असो; आतां ज्यासाठीं ब्रह्मामध्यें मायेचें समर्थन केलें तेंच तिचें प्रयोजन सांगतों-भिंतीवरील रंग भिंतीवर नाना प्रकारच्या चित्रांची जशी कल्पना करवितात त्याप्रमाणें सत्तत्त्वाचा आश्रय करून राहिलेली मायाशक्ति सत्मध्यें नाना प्रकारचीं कार्यें-अनेक विकार कल्पिते. त्यांतील पहिला विकार म्हणजे मायेचें पहिलें कार्य आकाश आहे. अवकाश हें त्याचें स्वरूप आहे. 'आकाश आहे' अशी त्याची प्रतीति येते. म्हणजे ब्रह्माचें सत्त्व आकाशांतहि अनुवृत्त होतें. त्यावरून आकाश हें ब्रह्माचे कार्य आहे ही गोष्ट सिद्ध होते. सत्-तत्त्व सत्त्व या एकाच स्वभावानें युक्त असून आकाश 'सत् व अवकाश' या दोन स्वभावांनीं युक्त आहे. किंवा प्रतिध्वनि हा आकाशाचा गुण आहे पण तो सद्वस्तूमध्यें उपलब्ध होत नाहीं. आकाशांत सत्त्व व ध्वनि हीं दोन्ही उपलब्ध होतात. त्यावरूनहि सत् एक स्वभावानें युक्त आहे व आकाश दोन स्वभावांनीं युक्त आहे असें ठरतें. ५९-६२.

पण आकाश जरी सद्ब्रह्माचें कार्य असलें तरी आकाशाची कल्पना करणारी माया प्रथम सत् व आकाश यांच्या अभेदाची कल्पना करून म्हणजे त्यांना एकरूप करून मग त्यांच्या धर्मधर्मी-भावाची विपरीतपणें कल्पना करते. त्यामुळें आकाश सद्ब्रह्माचें कार्य जरी असलें तरी 'आकाशाची सत्ता' अशी विपरीत भावना होते. तत्त्वदृष्ट्या जर पाहिलें तर मृत्तिकेला जसा घटाकार प्राप्त होतो त्याप्रमाणेंच

सद्वस्तूला आकाशत्व प्राप्त झालें आहे. पण सर्वसाधारण लोक आणि तार्किकहि सत्ता हा आकाशाचा धर्म आहे असें समजतात. मायेमुळें अशी विपरीत कल्पना होणें योग्यच आहे. वस्तु जशी असते तशीच भासणें हें यथार्थ ज्ञान आहे आणि तीच विपरीत रूपानें भासणें हा सर्वलोकप्रसिद्ध भ्रम आहे. श्रुतीच्या अर्थाचा विचार करण्यापूर्वी सद्रूप ब्रह्म भ्रांतीनें आकाशादिरूपानें भासतें. पण तेंच श्रुत्यर्थाचा विचार केला म्हणजे आकाशादि भाव टाकून सद्रूप ब्रह्मच होतें. यास्तव आकाशाचा विचार करा. ६३-६६.

सत्-ला सोडून आकाशाचें अस्तित्व नाहीं

आतां विचार कसा करावा, म्हणून विचाराल तर सांगतों. आकाशाहून सत् भिन्न आहे. कारण त्यांतील एकाला आपण आकाश म्हणतों व दुसऱ्याला सत् म्हणतों व ते दोन पदार्थ घट व कुंभ, यांप्रमाणें एकमेकांचें पर्यायहि नव्हेत. तसेंच, 'आकाश' हा शब्द उच्चारल्याबरोबर एक प्रकारच्या पदार्थाची कल्पना होते व 'सत्' हा शब्द उच्चारल्याबरोबर निराळ्याच पदार्थाची प्रतीति येते. त्यावरूनहि आकाश व सत् हे दोन भिन्न पदार्थ आहेत असें ठरतें. वायु, तेज, इत्यादि पुढील भूतांमध्यें 'सत् वायु सत् तेज' इत्यादि प्रकारें सत्ची अनुवृत्ति दिसते. पण तशी आकाशाची अनुवृत्ति दिसत नाहीं. हीच त्याविषयींची भेदबुद्धि होय. कारणाचे गुण कार्यांमध्यें अनुवृत्त होतात ही गोष्ट न्यायशास्त्राप्रमाणें सिद्ध आहे. सद्वस्तु सर्व कार्यांमध्यें अनुवृत्त झाल्यासुळें धर्मी आहे व आकाश धर्म आहे. कारण रूप-रसादि अनेक गुणांमध्यें अनुवृत्त होणारें द्रव्य व्यापक असतें, पण रूप-रसादि गुण परस्पर व्यावृत्त होतात. म्हणून द्रव्य धर्मी व गुण त्याचे धर्म होत. त्याच न्यायानें आकाशादि सर्व भूतांमध्यें अनुवृत्त होणारें सत् धर्मी असून परस्पर व्यावृत्त होणारीं भूतें हा त्याचा धर्म आहे. तथापि 'आकाशाची सत्ता' असें जें वाटतें तो भ्रम आहे. विचारानंतर तो टिकत नाहीं. पण यावर पुन: अशी शंका येते कीं घट या द्रव्याहून भिन्न असलेलें रूप जसे खरें तसें सत्-हून भिन्न आकाशहि खरें असेल. पण सत्ला सोडून स्वतंत्रपणें आकाशाचें अस्तित्वच सिद्ध होत नाहीं. कारण विवेकबुद्धीनें आकाशाला सतूहून पृथक् केलें असतां आकाशाचें काय स्वरूप रहातें तें सांग पाहूं ? 'तें अवकाशात्मक आहे' म्हणून म्हणशील तर तें 'असत् आहे' असेंहि तुला कबूल केलें पाहिजे. कारण सतूहून भिन्न असलेली वस्तु असत् नाहीं, असें मानणें सर्वथा अयोग्य होय. 'अहो पण असत् असलेलें आकाश भासतें कसें ?' म्हणून विचारशील तर त्यांत कांहीं मोठासा दोष नाहीं. मायिक पदार्थाचें तें भूषणच आहे. जी वस्तु स्वरूपत: विद्यमान नसतांनाहि भासते ती स्वप्नात पाहिलेल्या गजादिकांप्रमाणें मिथ्या होय. ६७-७०.

आकाशाचें मिथ्यात्व आणि सद्वस्तूचें सत्यत्व

'अहोपण नियमानें एकत्र उपलब्ध होणाऱ्या पदार्थांचा भेद कोठें आढळत नाहीं' म्हणून म्हणाल तर जाति व व्यक्ति, आत्मा व देह, गुण व द्रव्य हे पदार्थ नियमानें एकाच वेळीं दिसत असले तरी जसे पृथक् मानतां त्याचप्रमाणें आकाश व सत्त्व यांचें पृथक्त्व असो. त्यांत आश्चर्य तें काय आहे ? व 'नियमानें एकाच वेळीं उपलब्ध होणाऱ्या दोन पदार्थांचा भेद आढळत नाहीं'असें कसें म्हणतां येईल ! 'अहोपण असा भेद आहे असें जरी वाटलें तरी मनांत त्याविषयीं निश्चय होत नाहीं,' म्हणून म्हणशील तर तो न होण्याचें कारण काय ?चित्ताचें ऐकाग्र्य नसल्यामुळें तो निश्चित होत नाहीं कीं संशयामुळें ? चित्तैकाग्र्याच्या अभावामुळें तो निश्चित होत नसेल तर ध्यानाच्या योगानें तूं सावधानचित्त हो व

संशय असेल तर श्रुतिप्रमाण व युक्ति यांच्या योगानें आकाश व सत् यांचें विवेचन कर. म्हणजे त्यांचा भेद निश्चित होईल. ध्यान, प्रमाण व युक्ति यांच्या योगानें आकाश व सत् यांचा भेद निश्चित झाला असतां 'आकाश सत्य' आहे व सद्वस्तु अवकाशयुक्त आहे, असें केव्हांहि वाटणार नाहीं. ज्ञानी पुरुषाला आकाश नेहमीं तत्त्वशून्यच भासतें व त्याला सद्वस्तुहि अवकाशरहित असलेलीच अनुभवास येते. याप्रमाणें आकाशाचें मिथ्यात्व व सद्वस्तूचें सत्यत्व यांच्या दृढ चिंतनानें त्याविषयींचीच वासना दृढ झाली असतां आकाश सत्य आहे असें बोलणाऱ्या व केवल सद्वस्तूच्या अज्ञानानें युक्त असलेल्या मनुष्याला पाहून तत्त्वज्ञ पुरुषाला मोठा विस्मय वाटतो. ७१-७६.

भूतें व भौतिक पदार्थ यांचें मिथ्यात्व

हाच न्याय वाय्वादिक पुढील भूतें व ब्रह्मांडादि भौतिक पदार्थ यांना लागू आहे. यास्तव आकाशाचें मिथ्यात्व व सद्वस्तूचें सत्यत्व यांविषयीं दृढ निश्चय झाला असतां वाय्वादि पदार्थांपासूनही सद्वस्तूचे विवेचन करावें म्हणजे सद्वस्तूच्या एका भागांत माया कल्पिली आहे, मायेच्या एका भागांत आकाश व आकाशाच्या दशांश न्यून भागांत वायु कल्पिला आहे अशी कल्पना करावी. सत् सर्व भूत-भौतिक पदार्थांचें मूळ कारण असल्यामुळें त्याच्याशीं सर्व सृष्ट पदार्थांचा परंपरासंबंध आहे. यास्तव सत् पासून सर्वांचें विवेचन करणें अत्यंत अवश्य असून तें आत्मानात्मविवेकरूप महत्फल देणारें आहे. वायूमध्यें शोषण, स्पर्श, गति, वेग हे वायूचेच धर्म असून सत्त्व, निस्तत्त्वरूपत्व व ध्वनि हे त्याच्या सत्, माया व आकाश या कारणांपासून क्रमाने आलेले तीन गुण आहेत. वायु आहे. यांत अस्तित्व हा सत्चा धर्म आहे. पण विवेकबुद्धीनें वायूहून सत्चें पृथक्करण केलें म्हणजे त्याला स्वत:चें असें कांहींच तत्त्व रहात नाहीं. हेंच मायेचें स्वरूप आहे व त्यांतील ध्वनि हा आकाशाचा स्वभाव आहे. अर्थात् तीन्ही कारणगुणांची वायूंत अनुवृत्ति होते ही गोष्ट सिद्ध झाली. ७७-८०.

पण यावर अशी एक शंका येते कीं, पूर्वी (श्लो. ६७) सत्ची अनुवृत्ति सर्व कार्यांमध्यें होते पण आकाशाची होत नाहीं असें सांगितलें व आतां आकाशाची अनुवृत्ति होते असें म्हणतां. तेव्हां हा पूर्वोत्तर विरोध नव्हे का ? पण पूर्वी 'आकाशाच्या अवकाशाची' म्ह० स्वरूपाची वाय्वादिकांमध्ये अनुवृत्ति होत नाहीं असें सांगितलें व आतां त्याच्या 'शब्द' या गुणाची अनुवृत्ति होते असें सांगत आहों. तेव्हां पूर्वोत्तर विरोध कसा येईल ! ८१-८२.

अव्यक्तत्व हें मायेचें लक्षण नव्हे

'वायु सद्वस्तूहून पृथक् आहे म्हणून तो असत् असें जर म्हटलें तर तो अव्यक्त मायेहूनहि विलक्षण-व्यक्त आहे तेव्हां त्याला अमायामय-सत्य म्हणण्यास कोणती हरकत आहे' असें यावर कोणी म्हणेल. पण अव्यक्तत्व हें मायामयत्वाचें लक्षण नव्हे. तर निस्तत्त्वरूपत्व हें मायामयत्वाचें कारण आहे. व तें मायाशक्ति व वाय्वादि तिचीं कार्यें या सर्वांमध्यें एकसारखेंच असतें. यामुळें व्यक्त व अव्यक्त यांचा कार्य व कारण असा अवांतर भेद जरी असला तरी त्यांच्या मायामयत्वाला कोणत्याहि प्रकारचा बाध येत नाहीं. शिवाय सत् व असत् यांचा विवेक येथें प्रस्तुत आहे, यास्तव आपण त्याचाच विचार करूं. असत्चे अवांतर भेद येथें अप्रस्तुत असल्यामुळें त्याचा विचार करणें व्यर्थ आहे. असो; वायूमध्यें जो सदंश आहे तें ब्रह्माचें रूप आहे. त्याला पृथक् केल्यावर अवशिष्ट राहिलेला

जो वायूचा अंश तो निस्तत्त्वरूप असल्यामुळें आकाशाप्रमाणेंच मिथ्या आहे. याप्रमाणें वायूच्या मिथ्यात्वाविषयींची वासना दृढ करून वायु सत्य आहे ही बुद्धि टाकावी. ८३-८६.

भूतांची उत्पत्ति व त्यांचें स्वरूप

त्याच न्यायानें वायूच्या दशांश भागांत अग्नीची कल्पना करावी. ब्रह्मांडाचीं जितकीं आवरणें आहेत, त्या सर्वांचें असेंच न्यूनाधिक प्रमाण पुराणांत सांगितलें आहेत. ८७-८८.

अग्नि उष्ण व प्रकाशरूप आहे व त्यामध्यें सत्त्व, निस्तत्त्वरूपत्व, शब्द व स्पर्श या कारणगुणांचीहि अनुवृत्ति होते. रूप हा त्याचा स्वाभाविक गुण आहे, त्या अग्नींतील सत्‌हून इतर सर्व गुण मिथ्या आहेत, असें विवेकबुद्धीनें विवेचन करावें. याप्रमाणे सत्‌चें विवेचन करून अवशिष्ट राहिलेला अग्नि मिथ्या आहे, ही कल्पना दृढ झाली असतां त्या अग्नीच्या दशांश भागीं जलाची कल्पना झाली आहे असें चिंतन करावें. जल आहे असें सत्त्व, निस्तत्त्वरूपत्त्व, शब्द, स्पर्श व रूप असे पांच कारणगुण त्याच्या पांच कारणांपासून अनुवृत्त होतात व रस हा त्याचा स्वकीय गुण आहे. विवेक व ध्यान यांच्या योगानें सत्‌चें विवेचन करून जलाचें मिथ्यात्व निश्चित झालें असतां त्याच्या दशांश भागीं भूमीची कल्पना झाली आहे, असें चिंतन करावें. अस्तित्व, निस्तत्त्वरूपत्व, शब्द, स्पर्श, रूप व रस हे तिच्या कारणांचे गुण असून गंध हा स्वकीय गुण आहे. तिच्यांतील सत्तेचेंहि पृथक्करण करावें. तें केल्यावर मिथ्या भूमि अवशिष्ट राहतें. तिच्यामध्यें दशांशत: न्यून ब्रह्माण्ड असतें. ब्रह्मांडांत चौदा भुवनें असतात. त्या भुवनांत जरायुजादि चतुर्विध प्राणिदेह असतात. त्या सर्वांपासून सद्वस्तूचें पृथक्करण केल्यावर मिथ्या असलेलें ब्रह्मांडादिक भासत असलें तर खुशाल भासो. कारण पंचभूतें, भौतिक पदार्थ व त्यांचें कारण-माया, यांच्या मिथ्यात्वाविषयींचे संस्कार विवेक व ध्यान यांच्या योगानें चित्तांत दृढ झाले असतां सद्वस्तु एक व अद्वितीय आहे ही बुद्धि केव्हांहि बाधित होत नाहीं. ८९-९८.

सद्वस्तूपासून भूतांचा विवेक केल्यानें ब्रह्मनिर्वाण

'अहोपण भूम्यादिक जर मिथ्या ठरलीं तर विद्वानांच्या व्यवहाराचाच लोप होणार' असें कोणी म्हणेल; पण विवेकानें भूम्यादि भूत-भौतिक पदार्थ मिथ्या आहेत असा जरी निश्चय झाला तरी तेवढ्यानें त्यांच्या स्वरूपाचा क्षय होत नाहीं; त्यामुळें कोणाच्याच व्यवहाराचा लोप होत नाहीं, म्हणजे व्यावहारिक भेद आम्हांलाहि कबूल आहे. म्हणून सांख्यादि शास्त्रकार निरनिराळ्या युक्तींनीं या जगद्भेदाची जशी जशी कल्पना करतात तशी तशी ती खुशाल असो. आम्ही त्यांच्या भेदाचें निरसन करण्याचा मुळींच प्रयत्न करणार नाहीं. 'अहोपण प्रमाणानें सिद्ध असलेल्या भेदाची तुम्ही अवज्ञा कशी करतां' 'म्हणून विचाराल तर सांगतों. सांख्यादिक भेदवादी श्रुति, स्मृति, विद्वदनुभव, यांनीं सिद्ध असलेल्याहि अद्वैत सत्तत्त्वाची अवज्ञा जर करतात, तर श्रुति, युक्ति व अनुभव यांच्या आश्रयानें त्यांच्या द्वैताची अवज्ञा करण्यास आम्हांला कोणती हरकत आहे ? उलट द्वैताची अवज्ञा अतिशय दृढ झाली तरच अद्वैतामध्यें आमची बुद्धि स्थिर होण्याचा संभव आहे आणि ती स्थिर झाल्यानेंच पुरुषाला जीवन्मुक्ति हें फल प्राप्त होतें. यास्तव आमची द्वैतावज्ञा अत्यंत उपयोगी आहे. निष्फल नाहीं. शिवाय केवल जीवन्मुक्ति एवढेंच तिचें फल नाहीं तर त्यामुळें विदेह मुक्तिहि प्राप्त होते. कारण श्रीकृष्णांनीं गीतेंत 'निष्कामतेमुळें प्राप्त होणारी शांति हीच ब्राह्मी स्थिति आहे. त्या स्थितीला प्राप्त झालेला मनुष्य

मोहित होत नाहीं. या स्थितींत तो अंतकाली जरी स्थित झाला तरी त्याला ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त होतें' असें सांगितलं आहे. अंतकाल म्हणजे मरणकाल असा अर्थ नव्हे, तर सत्य, अद्वैत व मिथ्या द्वैत यांचें अन्योन्याध्यासरूप जें ऐक्यज्ञान त्याचा नाश म्ह० अद्वैत सत्य असून द्वैत मिथ्या आहे अशी भेदबुद्धि हाच अंतकाल आहे. प्रस्तुत देहाचा नाश हा अंतकाल नव्हे. किंवा लोकप्रसिद्धीप्रमाणें प्राणाचा वियोग हाच अंतकाल समजा. त्यावेळींहि नष्ट झालेली भ्रांति पुन: होत नाहीं. कारण हा ज्ञानी कोणत्याहि इष्टानिष्ट अवस्थेमध्यें व कोणत्याहि शुभाशुमस्थानीं जरी मरण पावला तरी त्याला पुन: भ्रांति होत नाहीं. मरणसमयीं मूर्च्छा वगैरे येऊन ज्ञानाचा नाश होण्याचा संभव आहे. तथापि आपण प्रतिदिवशीं केलेलें वेदशास्त्र-अध्ययनादि स्वप्न, सुषुप्ति इत्यादि अवस्थांमध्यें जरी विसरलों तरी दुसऱ्या दिवशीं आम्हीं त्याचें अध्ययन केलेलें नाहीं असें कधींच होत नाहीं. त्याचप्रमाणें मरणसमयीं मूर्च्छादि कारणानें तत्त्वानुसंधान जरी सुटलें तरी ज्ञानाचा नाश होत नाहीं. प्रमाणानें उत्पन्न झालेली विद्या त्याहून प्रबल प्रमाण असल्यावांचून, नष्ट होणें शक्य नाहीं व वेदान्ताहून दुसरें प्रबल प्रमाण दिसत नाहीं. त्यामुळें वेदान्तप्रमाणानें सिद्ध झालेलें अद्वैत अन्तकालींहि बाधित होत नाहीं. त्यामुळें अद्वैत सद्वस्तूपासून भूतांचा विवेक केल्यानें ब्रह्मनिर्वाण सिद्ध होतें. ९९-१०९.

३ पंचकोशविवेक

ब्रह्म हें पंचकोशांपासून पृथक् आहे

तैतिरीय उपनिषदांत 'जो गुहेंतील परम आकाशांत अभिव्यक्त होणाऱ्या ब्रह्माला जाणतो तो सर्व विषयांचा एकाच वेळीं अनुभव घेतो' असें सांगितलें आहे. हें गुहाहित ब्रह्म अन्नमयादि पंचकोशांपासून पृथक् केल्यानेंच साक्षात् ज्ञात होणें शक्य आहे. यास्तव प्रत्यगात्म्यापासून पंचकोश अगदीं पृथक्करून दाखविण्यासाठीं या प्रकरणाचा आरंभ करितों. १.

अन्नमयकोश स्थूल असल्यामुळें सर्वांच्या बाहेर आहे. त्याच्या आंत प्राणमय आहे. प्राणमयाच्या आंत मनोमय. मनोमयाच्या आंत विज्ञानमय व विज्ञानमयाच्या आंत आनंदमय कोश आहे. विज्ञानमय कोशाला कर्ता व आनंदमयकोशाला भोक्ता म्हणतात. ही जी पांच कोशांची परंपरा तीच पूर्वोक्त गुहा आहे व तिच्यापासून ब्रह्माचें विवेचन करावयाचें आहे. २

पंचकोशाचें स्वरूप

आतां क्रमानें अन्नमयादि पंचकोशांचें स्वरूप व त्यांचें अनात्मत्व व्यक्त करून दाखवितों. पिता व माता यांनीं खाल्लेल्या अन्नापासून त्यांच्या शरीरांत रस रक्तादि धातूंच्या क्रमानें जें वीर्य उत्पन्न होतें त्याच्यापासून हा स्थूल देह होतो. जन्मानंतरहि तो दूध, भात इत्यादि अन्नानेंच वाढतो. त्यामुळें तो अन्नाचा विकार आहे, ही गोष्ट निर्विवाद होय. अन्नाचा विकार असल्यामुळेंच त्याला 'अन्नमय' असें म्हणतात. त्यामुळें तो आत्मा नव्हे. शिवाय जन्माच्या पूर्वीं व मरणानंतरहि त्याचा अभाव असतो. त्यामुळें देह आत्मा नव्हे. उत्पन्न होणाऱ्या घटादि इतर पदार्थांप्रमाणेंच तेहि कार्य आहे व प्रत्येक कार्य विनाशी किंवा अनित्य असतें, हें प्रसिद्ध आहे. पण यावर कोणी असें म्हणेल कीं शरीर कार्य जरी असलें तरी त्यालाच 'आत्मा' असें म्हटल्यास कोणता बाध येतो ? तर 'अकृत अभ्यागम' व 'कृत-विप्रणाश' हे दोषच त्याला बाधक आहेत, कारण हा देहरूप आत्मा पूर्वजन्मामध्यें विद्यमान नसतो. त्यामुळें प्रस्तुत

जन्माला कारण होणाऱ्या त्याच्या अदृष्टाचा संभवच नाहीं. तेव्हां पूर्वजन्मीं नसलेल्या त्याला हा जन्म कसा प्राप्त होतो ? पूर्वजन्मीं विद्यमान नसलेल्या देहरूप आत्म्याचें अदृष्ट संभवत नसलें तरी त्याचाच हा जन्म मानणें हाच 'अकृत-अभ्यागम' दोष होय. पूर्वजन्मांतील पुण्य-पापादिकांचा अभाव असतांना या फलरूप देहाची प्राप्ति होणें-न केलेल्या कर्मादिकांचें फल भोगावें लागणें, हाच 'अकृत-अभ्यागम' शब्दाचा अर्थ आहे. त्याप्रमाणें पुढील जन्मींहि या देहरूप आत्म्याचा अभाव असल्यामुळें या जन्मीं या देहानें केलेल्या पुण्य पापांचा फलभोक्ता नसतो. त्यामुळें भोगावांचूनच कृतकर्माचा क्षय होण्याचा प्रसंग येतो. हाच 'कृतविप्रणाश' होय; म्हणून आत्मा कार्य आहे, असें मानणें उचित नव्हे. पूर्वजन्मीं विद्यमान असलेला आत्मा आपल्या शुभाशुभ कर्मांप्रमाणें हा देह संपादन करतो व पुढील जन्मींहि विद्यमान असणारा तो या देहानें केलेल्या पुण्यपापांचें फल भोगूं शकतो. त्यामुळें आत्मा शरीराहून भिन्न व नित्य आहे, असें मानणें सर्वथा उचित होय. जो पायांपासून मस्तकापर्यंत सर्व देहाला व्यापून राहतो, व्यानरूपानें त्याला बल देतो व चक्षुरादि इंद्रियांचा प्रेरक होतो तो वायुच प्राणमय कोश असून चैतन्याच्या अभावीं त्याला 'आत्मा' म्हणता येत नाहीं. प्राण घटाप्रमाणें जड असल्यामुळें आत्मा नव्हे. देहाला 'मी' असें व गृहादिकांना 'हें माझें' असें म्हणणारा व काम-क्रोधादि अवस्थांनीं भ्रान्त होणारा जो मनोमय कोश तोहि आत्मा नव्हे. कारण तो कामादिकांमुळें अनियत स्वभावाचा आहे. अर्थात् कामादि रूपानें विकार पावत असल्यामुळें तो आत्मा नव्हे. चैतन्याभासानें युक्त असलेली जी बुद्धि सुषुप्तावस्थेंत लीन होऊन जागरावस्थेंत सर्व शरीराला नखशिखांत व्यापून रहाते तिचाच 'विज्ञानमय' -शब्दानें उल्लेख करितात. ती 'विज्ञानमय-' संज्ञक बुद्धि आत्मा नव्हे. कारण ती लीन होणें, व्यक्त होणें इत्यादि अवस्थांनीं युक्त असते. त्यामुळें घटादिकांप्रमाणेंच ती अनात्मा होय. विज्ञानमयकोश तो हाच व यालाच कर्ता असें म्हणतात. ३-७.

अंत:करण कर्तृरूपानें व करणरूपानें परिणाम पावतें. त्यांतील कर्तृरूप हेंच विज्ञान व करणरूप हेंच मन आहे. त्यांतील विज्ञान आंत असून मन त्याच्या बाहेर आहे. त्यामुळें एकाच अंत:करणाचे विज्ञानमय व मनोमय असे दोन कोश मानणें सर्वथा उचितच होय. ८.

आतां अगोदर आनंदमय कोशाचें स्वरूप सांगतो. त्या आनंदमय कोशालाच 'भोक्ता' असें म्हणतात. आपण पुण्यकर्माच्या फलाचा म्ह० सुखाचा जेव्हां अनुभव घेतों तेव्हां स्वभावत:च बहिर्मुख असणारी अंत:करणवृत्ति अंतर्मुख होते आणि अंतर्मुख झाल्यामुळेंच ती आत्म्याच्या स्वरूपभूत आनंदाच्या प्रतिबिंबास पात्र होते. तीच वृत्ति पुण्यकर्मांच्या फलाचा भोग शांत झाला असतां निद्रारूपानें लीन होते. अशा त्या अंतर्मुख वृत्तीलाच आनंदमय कोश असें म्हणतात. पण हा आनंदमयहि नित्य नाहीं. केव्हां केव्हां त्याचा अनुभव येतो. त्यामुळें आकाशांत केव्हां केव्हां दिसणाऱ्या अभ्रादि पदार्थांप्रमाणें तो आत्मा नव्हे. अर्थात् आनंदमयापर्यंत सर्व पदार्थजात अनात्मरूप आहे, असें म्हटल्यास आत्मा मुळींच उरत नाहीं, असें कोणाला वाटेल पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. कारण बुद्ध्यादि उपाधीमध्यें प्रतिबिंबरूपाने अवस्थित असलेल्या प्रिय, मोद व प्रमोद या नांवांच्या आनंदमयाचा बिंबभूत जो नित्य आनंद आहे तोच आत्मा होय. अंत:करणवृत्तीमध्यें केव्हां केव्हां प्रतीत होणारीं जीं सर्व प्रकारचीं सुखें त्यांचें कारण हाच नित्य आनंद आहे.सूर्याप्रमाणें तो बिंबरूप असल्यामुळें नित्य पाणी, व आरसा इत्यादि पदार्थातील सूर्यप्रतिबिंबाप्रमाणें प्रिय-मोदादि वृत्तिजन्य सुखें केव्हां केव्हां प्रतीत होत

असल्यामुळें अनित्य होत. म्हणूनच आनंदमय कोश अनित्य आहे. आकाशादिक सर्व पदार्थ उत्पन्न होणारे आहेत, हें आम्हीं वर दाखविलें आहेच. ते सर्व उत्पन्न होणारे असल्यामुळें अनित्य होत. ९-१०.

अनुभवरूप ज्ञान तेंच ब्रह्म

यावर पुन: अशी शंका येते कीं, अन्नमयापासून आनंदमयापर्यंत सर्व कोशांना पूर्वोक्त कारणामुळें आत्मत्व नाहीं, असें जरी म्हटलें तरी त्याहून निराळा असणारा आत्मा कोठें दिसत नाहीं, तेव्हां तो नित्य आहे, सर्वदा स्थित आहे, असें कसें म्हणतां येईल ? या शंकेचें समाधान असें-आनंदमयापर्यंत सर्व वस्तूंचा अनुभव येतो व त्यांहून पृथक् असलेल्या आत्म्याचा अनुभव येत नाहीं, ही गोष्ट खरी आहे. पण ज्याच्यामुळें त्या सर्वांचा अनुभव येतो त्याचें निवारण कोण कसे करणार ? 'अहोपण आत्मा त्या कोशांहून निराळा जर असता तर त्याचा अनुभव आला असता. पण त्याचा अनुभव कधींच कोणाला येत नाहीं. म्हणून तो मुळीं नाहींच, असें आम्ही म्हणतों.' असें तुम्ही यावर म्हणाल ! पण आत्मा स्वत: अनुभवरूप आहे. तो आनंदमयादि सर्व दृश्यांचा साक्षी आहे. तो अनुभवरूप असल्यामुळेंच अनुभवाचा विषय होत नाहीं. त्याहून निराळा ज्ञाता व निराळें ज्ञानसाधन जर असतें तर त्याचा अनुभव आला असता; पण त्याहून निराळें ज्ञानसाधन व ज्ञाता नाहीं, त्यामुळें तो ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. पण तेवढ्यावरून त्याचा सर्वथा अभाव आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तो निद्रेंतील आनंदादिकांचा साक्षी आहे, हें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. हीच गोष्ट एक दृष्टान्त देऊन स्पष्ट करितों. मधुर, आंबट, खारट इत्यादि ज्यांचे स्वभावच आहेत असे गूळ, चिंच, मीठ इत्यादि पदार्थ आपापले गुण अन्य पदार्थांना देतात. पण ते आपला स्वाभाविक गुण दुसऱ्या कोणाच्या साह्यानें मिळविण्याची इच्छा करीत नाहींत. कारण गुळाला गोडी देणारा जर दुसरा पदार्थ असता तर माधुर्य हा त्याचा स्वभाव आहे असें म्हणतांच आलें नसतें. त्याच न्यायानें अनुभव हा आत्म्याचा स्वभाव आहे त्यामुळें तो अनुभवासाठीं दुसऱ्या कोणाच्या साह्याची अपेक्षा करीत नाहीं, म्हणूनच बृहदारण्यक, मुंडक, श्वेताश्वतर, कठ, केन इत्यादि उपनिषदांत आत्म्याचें स्वयंप्रकाशत्व स्पष्टपणें सांगितलें आहे. जगांतील सर्व पदार्थांचा अनुभव स्पष्टपणें येत असतांनाहि आत्मा उपलब्ध होत नाहीं, असें म्हणणाऱ्या जड मनुष्याला शास्त्र कसा बोध करणार ! इतक्या स्पष्ट आत्म्याचाहि मला अनुभव येत नाहीं. असें म्हणणें म्हणजे मला जिव्हा नाहीं असें म्हणण्यासारखेंच आहे. कारण जिव्हेवांचून 'मला ती नाहीं' हें म्हणणें जसें अशक्य त्याचप्रमाणें बोधावांचूनच मला कोशादिकांचा अनुभव येतो हें म्हणणेंहि अशक्य आहे. यास्तव या जगांतील ज्या ज्या विषयाचें ज्ञान होतें त्याचा त्याचा अनादर केल्यावर सर्व पदार्थांमध्यें व्याप्त असें जें अनुभवरूप ज्ञान असतें तेंच ब्रह्म अशी भावना दृढ करावी. तोच ब्रह्मनिश्चय होय. ११-२१.

साक्षी आत्म्याचें अस्तित्व

'अहोपण घटादि विषयांची उपेक्षा केल्यावर विषयानुभवरूप ब्रह्माचे जर ज्ञान होतें तर हा पंचकोशविवेक उगीच कशाला आरंभिला !' म्हणून विचाराल तर सांगतों- 'ब्रह्मच माझा प्रत्यगात्मा आहे' असें ज्ञान झाल्यावांचून संसाराची निवृत्ति होत नाहीं. अर्थात् अन्नमयादि पांचहि कोश अनात्मरूप आहेत, असा विवेकबुद्धीनें निश्चय केला असतां साक्षिबोध अवशिष्ट रहातो व तेंच आत्मस्वरूप आहे. अनुभवसिद्ध अन्नमयाचा त्याग केल्यावर कांहीं अवशिष्ट रहात नाहीं, असें म्हणून त्या साक्षिबोधाला

शून्य ठरविणें फार कठिण आहे. कारण 'मी' या नांवाचें स्वस्वरूप प्रसिद्ध आहे. त्याविषयीं कोणाचा मतभेद असणें शक्यच दिसत नाहीं. कारण स्वत:विषयींच जर कोणाचा मतभेद असेल तर तो 'मी नाहीं' असें म्हणून प्रतिवादी होण्यासहि समर्थ होणार नाहीं. कारण 'मी नाहीं' असें म्हणणें कोणालाहि आवडत नाहीं. कदाचित् एखादा वेडा 'मी नाहीं' असे म्हणूं शकेल, पण त्याचें म्हणणें अशा प्रसंगी प्रमाण मानतां येत नाहीं. म्हणूनच तैत्तिरीय श्रुति 'ब्रह्माला जो असत् समजतो तो स्वत:च असत् होतो' असें म्हणून शून्यवाद्याला मोठा दोष देते. यास्तव या ब्रह्मरूप साक्षी आत्म्याला वेद्यत्व जरी नसलें-तो अनुभवरूप असल्यामुळें अनुभवाचा विषय होत नसला तरी त्याचें अस्तित्व मानणें भाग आहे. कारण तो सर्वसाक्षी आहे. त्यामुळें तो नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. २२-२५.

आत्मा अनिर्वचनीय असला तरी तो शून्य नव्हे

तर मग तो आत्मा कसा आहे, म्हणून विचाराल तर तो अमुक एक प्रकारचा आहे असें सांगतांच येत नाहीं. जो विषय इंद्रियांनीं प्रत्यक्ष दिसतो त्याला 'ईदृक्-' हा असा आहे, म्हणून म्हणतां येतें आणि जो परोक्ष असतो, त्याला 'तादृक्'- तसा, असें म्हणतात. घटादिक प्रत्यक्षविषय असून धर्मादि परोक्ष आहे. पण द्रष्टा आत्मा इंद्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. म्हणून त्याला 'ईदृक्' म्ह० असा, असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, त्याला स्वत्व असल्यामुळें धर्मादिकांप्रमाणें परोक्षत्वहि नाहीं. म्हणून तो तादृक् म्ह० तसा आहे, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. पण याप्रमाणें तो अनिर्वचनीय जरी असला तरी शून्य आहे, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण तो इंद्रियजन्य ज्ञानाचा विषय जरी न झाला म्ह० इंद्रियांनीं जरी न दिसला तरी स्वप्रकाश आहे. त्याचप्रमाणें तैत्तिरीय श्रुतीनें 'सत्यं-ज्ञानं-अनंतं' असें जें ब्रह्माचें लक्षण सांगितलं आहे तें या आत्म्यामध्यें विद्यमान आहे. २६-२८.

पदार्थांच्या निराकरणानें जो राहतो तो साक्षी आत्मा

ज्याचा बाध होतो तें मिथ्या व ज्याचा बाध होत नाहीं, तें सत्य; स्थूलसूक्ष्मशरीरादिरूप जगाचा सुषुप्ति, मूर्च्छा, समाधि या अवस्थांमध्यें बाध होतो; म्हणून तें असत्, पण त्या जगद्‌बाधाचा साक्षी या रूपानें प्रतीत होणारा जो आत्मा त्याचा बाध होतो, याविषयीं प्रमाण काय ! या साक्षीचा बाध पहाणारा कोण आहे ? कारण साक्षीवांचून कशाचाच बाध सिद्ध होणें शक्य नाहीं ! २९.

गृहादिकांतील घटादि सर्व पदार्थ बाहेर काढून टाकले असतां त्यात एक आकाश अवशिष्ट रहातें. त्याला गृहादिकांतून बाहेर काढतां येत नाहीं. त्याच न्यायानें स्वात्म्यावांचून, दृश्य असल्यामुळें बाध करता येण्यास शक्य, असे जे देहेंद्रियादि मूर्तामूर्त पदार्थ आहेत त्या सर्वांचें निराकरण केलें असतां शेवटी सर्व पदार्थांच्या निराकरणाचा साक्षी, या रूपानें जो बोध अवशिष्ट रहातो तोच बाधरहित आत्मा होय. त्याचा बाध कोणालाच कधीं करतां येणें शक्य नाहीं. बृहदारण्यकांत 'नेति नेति' या श्रुतींनें सर्व मूर्तामूर्तांचा बाध करून शेवटीं केवल ज्ञानस्वरूप ब्रह्म अवशिष्ट रहातें असें दाखविलें आहे. 'अहोपण प्रतीत होणाऱ्या सर्वं मूर्तामूर्ताचा निषेध केल्यावर कांहींच अवशिष्ट राहत नाहीं म्हणून म्हणशील तर तें बरोबर आहे. पण कांहीं रहात नाहीं-हें ज्ञान ज्याला होतें तो अवशिष्ट रहातोच. अर्थात् ज्याला तूं 'कांहीं नाहीं' असें म्हणतोस त्यालाच आम्ही 'आत्मा' असें म्हणतों. सर्वबाधसाक्षी चैतन्य आहे. त्यालाच आतां बाध करण्यास योग्य असें कांहींच दृश्य राहिलें नाहीं. असें वाटतें. त्यालाच आम्ही 'ब्रह्म' म्हणतों,

तुम्ही 'कांहीं नाहीं' असें म्हणतां. म्हणजे बाधसाक्षी जो प्रत्यगात्मा त्याविषयीं दोन भिन्न भिन्न शब्द मात्र झाले. पण त्या दोन्हींचा बाधरहित साक्षिचैतन्य हा एकच अर्थ आहे. गृहादिकांतील आकाशाला जसें बाहेर काढता येत नाहीं, त्याचप्रमाणें साक्षी चैतन्याचा बाध संभवत नाहीं. म्हणूनच पूर्वोक्त बृहदारण्यक श्रुतीनेंहि अनात्म पदार्थांचें निराकरण करून प्रत्यक्‌रूपाला अबाध्य ठरविलें आहे. कारण 'हें' अशा रूपानें ज्याचा ज्याचा दृश्यत्वानें अनुभव येतो त्या सर्वांचें निराकरण करतां येतें. पण 'अहं'अशा 'अनिदं-' रूपानें ज्याचा प्रत्यय येतो त्याचें निराकरण करणें अशक्य आहे. कारण निराकरण करणारा आपल्या स्वरूपाचें निराकरण करूं शकत नाहीं. आपल्या स्वरूपाहून भिन्न असें जें सर्व दृश्य त्याचेंच निराकरण करूं शकतो. यास्तव शेवटीं अवशिष्ट रहाणारा जो बाधरहित साक्षी तोच आत्मा होय. अहंकार, बुद्धि, इंद्रियें, देह इत्यादि आत्मा नव्हे. ३०-३३.

ब्रह्माचें अनन्तत्व युक्तीनें सिद्ध आहे

याप्रमाणें 'सत्यं ज्ञानं अनंतं ब्रह्म' या ब्रह्मलक्षणांत जें सत्यत्व सांगितलें आहे तें आत्म्यामध्यें आहे, हें सिद्ध झालें. आत्म्याचें ज्ञानरूपत्व याच प्रकरणाच्या १३ व्या श्लोकांत सांगितलें आहे. आतां त्याच्या अनंतत्वाविषयीं विचार करूं. ब्रह्म सर्वव्यापक आहे. त्यामुळें त्याचा देशत: अंत-परिच्छेद होत नाहीं. जी वस्तु एका जागीं असून दुसऱ्या जागीं नसते ती देशत: परिच्छिन्न होते. ब्रह्म नित्य असल्यामुळें तिचा कालत:हि परिच्छेद होत नाहीं. जी वस्तु एका कालीं असून दुसऱ्या कालीं नसते ती वस्तुत:हि परिच्छिन्न होते. ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे. त्यामुळें त्याचा वस्तुत:हि परिच्छेद होत नाहीं. घट पट नव्हे, पट काष्ट नव्हे, हाच वस्तुपरिच्छेद आहे. ब्रह्म सर्वांमध्यें असल्यामुळें तें असें परिच्छिन्न होत नाहीं. याप्रमाणें ब्रह्ममध्यें तीन्ही प्रकारचें अनंतत्व सिद्ध झालें. जें ब्रह्म तोच आत्मा असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें तेंच त्रिविध अनंतत्व आत्म्याच्या ठिकाणींहि आहे. श्रुतीमध्यें ब्रह्माचें व्यापित्व, नित्यत्व व सर्वात्मत्व सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर देश, काल व वस्तु हीं सर्व मायेनें कल्पित असल्यामुळें ब्रह्मामध्यें त्यामुळें होणारा परिच्छेद संभवतच नाहीं. कारण गंधर्वनगरादिकांच्या योगानें आकाशाचा परिच्छेद होत नाहीं, हें प्रसिद्ध आहे. अर्थात्‌ ब्रह्माचें अनंतत्व युक्तीनेंहि सिद्ध होतें. ३४-३६.

उपाधीमुळें जीव-ईश्वरभेद कल्पित आहे

'अहोपण जड जगत्‌ ब्रह्मामध्यें आरोपित असल्यामुळें त्याच्या योगानें ब्रह्माचा परिच्छेद जरी न झाला तरी चेतन जीव व चेतनच ईश्वर, यांमुळें ब्रह्माचा परिच्छेद होणें शक्य आहे' म्हणून म्हणाल तर जीव व ईश्वर औपाधिक आहेत. परमार्थिक नव्हेत. सत्य, ज्ञान व अनंत जें ब्रह्म तेंच परमार्थिक आहे आणि दोन भिन्न उपाधींमुळे त्याचेंच ईश्वरत्व व जीवत्व कल्पिलें आहे, त्यामुळें जड जगाप्रमाणेंच जीव व ईश्वरहि ब्रह्मामध्यें परिच्छेद उत्पन्न करूं शकत नाहींत, त्या दोन उपाधी कोणत्या तें सांगतों.

पृथिव्यादि सर्व वस्तूंचे नियमन करणारी ईश्वराची एक अनिर्वचनीय शक्ति आहे. 'ईश्वराची उपाधि' या रूपानें ती ईश्वराशीं संबद्ध आहे. आनंदमयादि ब्रह्मांडापर्यंत सर्व वस्तूंमध्यें ती गुप्त असते. त्यामुळें घटादिकांप्रमाणें ती उपलब्ध होत नाहीं. तथापि 'ती नाहींच' असें म्हणणें योग्य नव्हे. कारण पृथ्वीचें काठिन्य, जलाचें द्रवत्व, तेजाचें उष्णत्व, इत्यादि वस्तुधर्म त्या शक्तीनें जर जेथल्या तेथें व्यवस्थित करून ठेवले नसते तर पदार्थांच्या धर्मांचा संकर होऊन नियत व्यवहार चालला नसता. ही ईशशक्ति वस्तुत: जड आहे. तथापि तिच्यामध्यें चैतन्याचें प्रतिबिंब पडल्यामुळें ती सचेतन

असल्याप्रमाणें भासते आणि या चिदाभासाच्या बलावरच ती पदार्थांचें नियमन करूं शकते. ती शक्ति, याच उपाधीच्या संबंधानें सत्य-ज्ञानादिरूप ब्रह्म सर्वज्ञत्वादिरूप ईश्वरत्वास प्राप्त होतें. म्ह० त्या शक्तीमुळें ब्रह्मच सर्वज्ञ ईश्वर होतें. पूर्वोक्त अन्नमयादि पांच कोश हीच जीवत्वाची उपाधि आहे. त्या उपाधीच्या संबंधानें ब्रह्मच जीव होतें. आतां 'एकाच पदार्थांमध्यें एकाच वेळीं परस्परविरुद्ध असे दोन धर्म कसे संभवतात,' म्हणून म्हणाल तर सांगतों. जसा एकच मनुष्य एकाच वेळीं आपल्या पुत्राचा पिता असतो व नातवाचा आजोबा असतो, त्याच न्यायानें ब्रह्महि कोशोपाधीमुळें जीव व शक्तिरूप उपाधीमुळें ईश्वर होतें. पण पुत्र व पौत्र यांच्या अपेक्षेनें जेव्हां आपण पहात नाहीं, तेव्हां तो मनुष्य पिताहि नव्हे व पितामहहि नव्हे. तसेंच, शक्ति व कोश यांची जेव्हां विवक्षा नसते त्यावेळीं ब्रह्म ईश्वरहि नव्हे व जीवहि नव्हे. याप्रमाणें जो अधिकारी पुरुष पंचकोशविवेकपूर्वक ब्रह्माला आत्मत्वानें साक्षात् जाणतो तो स्वत: ब्रह्म होतो आणि ज्याअर्थी ब्रह्म अज आहे त्याअर्थीं तो विद्वान्‌हि पुन: जन्म घेत नाहीं. ३७-४३.

४ द्वैतविवेक

जीव आणि ईश्वर यांचा जगदुत्पत्तीशीं संबंध

या प्रकरणांत ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें द्वैत कोणतें व जीवानें केलेलें कोणतें त्याचें विवेचन करितों. त्याचा विभाग स्पष्टपणें कळला असतां कार्योपाधि जीवाला त्याग करण्यास योग्य असें द्वैत कोणतें तें स्पष्ट होईल. पूर्वींच्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें मायाशक्ति ही ईश्वराची उपाधि आहे. त्यामुळें ईश्वराला करणोपाधि म्हणतात. त्यालाच अंतर्यामी हें दुसरें नांव आहे. त्याच्या शक्तींपासून झालेले जे पांच कोश तेंच तिचें कार्य आहे. ती जीवाची उपाधि आहे म्हणून जीवाला कार्योपाधि किंवा 'अहंप्रत्ययी' असें म्हणतात. या सृष्टींत ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें द्वैत हें इतकें आहे व जीवानें उत्पन्न केलेलें द्वैत इतकें आहे, असा त्याचा विभाग स्पष्टपणें कळला म्हणजे जीवाच्या बंधाला कारण होणारें व त्यामुळेंच त्याज्य द्वैत कोणतें त्याचा निश्चय होतो. जीवच पूर्वकर्माच्या द्वारा जगाचें कारण आहे, असें कित्येक म्हणतात; पण तें बरोबर नाहीं. कारण तसें मानल्यास अनेक श्रुतींशीं विरोध येतो. 'माया या सर्व जगाची प्रकृति आहे व त्या मायेला आपल्या अधीन ठेवणारा महेश्वर आहे. तो मायावी महेश्वरच या विश्वाला उत्पन्न करतो,' असें श्वेताश्वतर उपनिषदांत सांगितलें आहे. 'जगदुत्पत्तींच्या पूर्वीं एक आत्माच होता. त्यानें 'मी आतां या सृष्टीला उत्पन्न करतों' असा विचार केला व संकल्पानें या सर्व लोकांना उत्पन्न केलें' असें ऐतरेयोपनिषदांत वर्णन आहे. 'त्या सत्य-ज्ञानादिरूप ब्रह्मापासून म्ह० या आत्म्यापासून आकाश-वायु-अग्नि-जल-पृथ्वी-ओषधि-अन्न-देह इत्यादि सर्व भूत-भौतिक पदार्थ क्रमानें उत्पन्न झाले. मीच आता अनेक होतों, अधिक्यानें उत्पन्न होतों, अशा इच्छेनें आलोचनरूप तप करून त्या ब्रह्मरूप आत्म्यानें हें सर्व जगत् उत्पन्न केलें' असे तैत्तिरीयोपनिषदांत वर्णन आहे. 'उत्पत्तीच्या पूर्वी हें सर्व अद्वितीय सद्रूप ब्रह्मच होतें. त्यानें 'मीं बहु व्हावें' असे ईक्षण केलें व तेज, जल, अन्न व अंडजादि शरीरें उत्पन्न केलीं,' असें छांदोग्यांत सांगितलें आहे. 'अग्नीपासून जशा ठिणग्या उडतात त्याप्रमाणें त्या अक्षर ब्रह्मापासून नानाप्रकारचे चराचर पदार्थ उत्पन्न होतात असे मुंडक श्रुतींत सांगितलें आहे. पूर्वीं हें सर्व जगत् 'अव्याकृत-' संज्ञक ब्रह्मरूप होतें. तेंच आतां दृश्य नामरूपांनीं त्याच्यापासून

व्यक्त झालें आहे. आब्रह्मस्तंबपर्यंत सर्व चराचर पदार्थांमध्यें विराट्, मनु, मनुष्य, गायी, घोडे इत्यादि नाम-रूप व्यक्त आहे,' असे बृहदारण्यकोपनिषदांत सांगितलें आहे. यावरून अद्वितीय परमात्माच जगाचा स्रष्टा आहे, ही गोष्ट सिद्ध होते. १-९.

ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें द्वैत

याप्रमाणें द्वैतसृष्टि सांगितल्यावर 'तो ईश्वर जीवसंबंधीं आपलेंच रूपांतर करून सर्व देहांमध्ये प्रविष्ट झाला' म्ह० अविक्रिय असलेला तो परमात्मा विकारी बनून प्रत्येक देहामध्यें जीव बनला. 'जीव्' म्ह० प्राण धारण करणें, असा 'जीव्-' धातूचा पाणिनिमुनींनीं अर्थ सांगितला आहे. प्राणादिकांचा स्वामी होऊन त्यांना प्रेरणा करणें, हेंच प्राणधारण होय. यास्तव अशा प्रकारचें रुपांतर करून तो ईश्वर प्रत्येक शरीरांत प्रविष्ट झाला आहे. 'आतां तें रूपांतर कोणतें' असें कोणी विचारील म्हणून जीवाचें लक्षण सांगतात. लिंगदेहाच्या कल्पनेचा आधार असें चैतन्य, त्या चैतन्यावर कल्पिलेला लिंगदेह व त्यांत पडलेले चैतन्याचें प्रतिबिंब म्ह० चिदाभास या तीन वस्तूंच्या समूहाला जीव असें म्हणतात. १०-११.

'अहो पण ईश्वरच जर जीवरूपानें शरीरांत प्रविष्ट झाला आहे तर त्याचे सर्वज्ञत्वादि धर्म जाऊन त्याच्या विरुद्ध अज्ञत्व व दु:खित्वादि धर्म प्रतीत कां होतात' म्हणून विचाराल तर सांगतों. महेश्वराची माया या नांवाची जी शक्ति आहे, तिच्यामध्यें जगदुत्पादनसामर्थ्याप्रमाणें मोह पाडण्याचें सामर्थ्यहि आहे. याविषयीं 'तदेतज्जडं मोहात्मकं' हें श्रुतिवचन प्रमाण आहे. त्या मायेची ती मोहनशक्ति जीवाला मोहीत करते. म्ह० त्याला आपल्या चिदानंदादि स्वरूपाचा विसर पाडते. त्यामुळें तो इष्टप्राप्ति व अनिष्टपरिहार या दोन्ही गोष्टी करण्यास असमर्थ होतो. तो शरीरालाच 'मी' असें म्हणू लागतो आणि सुखी, दु:खी, कर्ता, भोक्ता व संसारी बनतो. याप्रमाणें ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें सर्व द्वैत संक्षेपत: सांगितलें. १२-१३.

जीवानें उत्पन्न केलेलें द्वैत

बृहदारण्यकाच्या पहिल्या अध्यायांत सप्तान्न ब्राह्मण आहे. त्यांत सप्तान्नसंज्ञक द्वैतसृष्टीचें असें प्रतिपादन केलें आहे-आपल्या अदृष्टाच्या द्वारा जगदुत्पादन करून सर्व लोकांचे पालन करणारा जो जीव तोच पिता होय. त्यानें ज्ञान व कर्म यांच्या योगानें सात अन्नें उत्पन्न केलीं. व्रीहि-यवादि हें मनुष्यांचें अन्न, दर्श व पूर्णमास हीं दोन देवांचीं अन्नें, दूध हे पशूंचें अन्न, मन, वाक् व प्राण हीं तीन आत्म्याचीं अन्नें, याप्रमाणें सातहि अन्नांचा उल्लेख करून त्यांचा विनियोग स्वत: श्रुतीनेंच सांगितला आहे. १४-१६.

हीं सातहि अन्नें जगामध्यें अंतर्भूत होत असल्यामुळें तीं ईश्वरनिर्मित आहेत, जीवनिर्मित नाहींत; ही गोष्ट खरी; पण सप्तान्नरूप द्वैताला ईश्वरानें स्वरूपत: जरी उत्पन्न केलें आहे तरी जीवानें विहित व निषिद्ध ज्ञान-कर्माप्रमाणें स्वसंकल्पानें त्यांना आपलें भोगाचें उपकरण केलें आहे. हें सर्व जगत् ईश्वराशीं त्याचें कार्य या रूपानें व जीवाशीं त्याचें भोग्य रूपानें संबद्ध आहे. पण एकच वस्तु दोघांशी दोन प्रकारें संबद्ध कशी होईल, म्हणून म्हणाल तर जशी एखादी स्त्री पित्याची कन्या म्ह० त्याच्यापासून उत्पन्न झालेली व आपल्या पतीची योग्य पत्नी असते तसेंच हें समजावें. १७-१८.

ईशसंकल्पानें ईशसृष्टि व जीवसंकल्पानें जीवसृष्टि

मायावृत्तिरूप ईश्वराचा संकल्प ईश्वराच्या सृष्टीचें साधन आहे व मनोवृत्तिरूप जीवाचा संकल्प

त्याच्या भोगाचें साधन आहे 'अहोपण ईश्वरानें उत्पन्न केलेल्या वस्तूचें जें एक रूप असतें त्याहून जीवानें उत्पन्न केलेला निराळा भोग्यत्वाकार कोठें दिसत नाहीं,' म्हणून म्हणाल तर ईश्वरानें उत्पन्न केलेला रत्नादि पदार्थ एकरूपानेंच स्थित असतांना भोक्त्या जीवांच्या अनेक चित्तवृत्तींमुळें त्यांचा भोगहि अनेक प्रकारें होत असलेला दिसतो. आपल्याला हें रत्न मिळावें असे वाटत असलेल्या दोघांतील ज्या कोणाला तें मिळतें तो मनुष्य आनंदित होतो व ज्याला मिळत नाहीं, त्याला राग येतो. पण त्या रत्नाविषयीं विरक्त असलेला तिसरा मनुष्य लाभ व अलाभ यांमुळें होणारा हर्ष व क्रोध यांचा अनुभव घेत नाहीं. तर त्याकडे निर्विकार चित्तानें नुस्ता पहात रहातो. या तीन प्रकारच्या भोगांवरून रत्नाच्या ठिकाणीं प्रिय, अप्रिय व उपेक्ष्य असे तीन आकार जीवानें उत्पन्न केले, असें सिद्ध होतें. पण तीन्ही जीवकृत आकारांमध्यें ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें एकच साधारणरूप असतें. हीच गोष्ट आणखी एका उदाहरणानें अधिक स्पष्ट होईल. एकच स्त्री तिच्या पतीच्या दृष्टीनें भार्या, श्वशुराच्या दृष्टीनें स्नुषा, भावजयीच्या दृष्टीनें नणंद, जावेच्या दृष्टीनें जाऊ, मुलाच्या दृष्टीनें आई, अशी अनेक प्रकारें भेद पावते. पण तिच्या स्वरूपामध्यें कांहीं अंतर पडत नाहीं. १९-२३.

'अहोपण, एका स्त्रीविषयीं अशी निरनिराळ्या प्रकारची भावना जरी होत असली तरी तिच्या स्वरूपामध्यें कांहीं फरक पडत नाहींच. मग 'पति-पुत्रादिकांच्या दृष्टीनें ती भेद पावते,' असें कसें म्हणतां,' म्हणून म्हणाल तर तें खरें आहे. पण ज्ञेयाच्या वैलक्षण्यावांचून ज्ञानामध्यें वैलक्षण्य येत नाहीं, असा न्याय आहे. घट, पट, वृक्ष इत्यादि ज्ञेय पदार्थ परस्पर विलक्षण असल्यामुळेंच हा घट, हा पट, हा वृक्ष इत्यादि विलक्षण ज्ञान होतें. अर्थात् जेथें जेथें निरनिराळ्या प्रकारचें ज्ञान आहे, तेथें तेथें निरनिराळा आकार मानावाच लागतो. या दृष्टीनें 'स्त्री' हा पदार्थहि दोन प्रकारचा आहे. एक अस्थि-मांसमय व दुसरा मनोमय. त्यांतील मांसमयी स्त्री जरी एकच असली तरी मनोमय स्त्रीच्या आकारांत फरक पडतो. २४-२५.

भ्रांति, स्वप्न, मनोराज्य व स्मृति या अवस्थांमध्यें बाह्य पदार्थांचा अभावच असल्यामुळें मनोमय पदार्थ असतो हें म्हणणें कोणालाहि पटण्यासारखें आहे. पण जाग्रदवस्थेंत बाह्य पदार्थ प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्ञात होत असल्यामुळें 'ते मनोमय असतात' ही गोष्ट पुष्कळांना पटणार नाहीं; पण जाग्रदवस्थेंतहि वस्तुत: विषय मनोमयच असतो. कारण अंत:करणवृत्तीचा बाह्य पदार्थाशीं संयोग झाल्यामुळें अंत:करणांत विषयाची आकृति उत्पन्न होते. भाष्यकार श्रीशंकराचार्य व वार्तिककार श्रीसुरेश्वराचार्य यांनीं क्रमानें उपदेशसाहस्री व वार्तिक यांत तसें स्पष्ट सांगितलें आहे. आचार्य म्हणतात - अग्निसंपर्कानें ताम्रादि धातूंचा रस करून तो मुशींत ओतला असतां त्याला मुशींतील ठशाचा आकार प्राप्त होतो. त्याच न्यायानें रूपादि विषयांना व्यापणारें चित्त अवश्य त्यांसारखेंच दिसतें. 'पण ताम्रादि रस मूर्त आहे व बुद्धि अमूर्त आहे, त्यामुळें मुशींत ओतलेला रस थंड झाल्यावर त्याला मुशींचा आकार जरी प्राप्त होत असला तरी निराकार बुद्धीला विषयाकार प्राप्त होणें शक्य नाहीं,' असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य दुसरा दृष्टान्त देतात-ज्याप्रमाणें पदार्थांना प्रकाशित करणारें ऊन, दिव्याचा प्रकाश वगैरे घटादि पदार्थांच्या आकारास प्राप्त होतात, त्याप्रमाणें सर्व पदार्थांना प्रकाशित करणारी बुद्धि पदार्थाकार दिसते. सुरेश्वराचार्य म्हणतात - अधिष्ठानासह बुद्धिस्थ चिदाभासरूप प्रमात्यापासून-जीवापासून आभासासह अंत:करणवृत्तिरूप प्रमाणाची उत्पत्ति होते. नंतर उत्पन्न झालेलें तें प्रमाण

घटादि रूपास प्राप्त होतें व प्रमेयाशीं म्ह० विषयाशीं संबद्ध झालेलें तें प्रमाण-साभास अंत:करणवृत्ति विषयाच्या आकारास प्राप्त होते. असें असल्यामुळें विषय दोन प्रकारचा झाला. घट हा पदार्थ एक मृन्मय व दुसरा मनोमय, असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांतील मृन्मय बाह्य पदार्थ साभास अंत:करणवृत्तिरूप प्रमाणाचा विषय होतो व मनोमय घटाला साक्षी प्रकाशित करतो. म्हणजे बाह्य पदार्थांचे ग्रहण अंत:करणवृत्तिरूप प्रमाण करतें व मनोमय आंतर पदार्थाचें ग्रहण बुद्धिसाक्षी अंतरात्मा करतो. २६-३१.

जीवनिर्मित द्वैत बंधक आहे

याप्रमाणे द्वैत दोन प्रकारचे आहे, त्यांतील जीवकृत मनोमय द्वैत जीवाला बद्ध करणारे आहे, असें अन्वय-व्यतिरेक न्यायावरून ठरतें. कारण जेव्हां जेव्हां मनोमय द्वैत असतें तेव्हां जीवाला सुख-दुख होतें व जेव्हां जेव्हां मनोमय विषय नसतो तेव्हां तेव्हां तें होत नाहीं. स्वप्नादि अवस्थांमध्यें जीव बाह्य अनुकूल किंवा प्रतिकूल विषय नसतांनाहि सुख-दुखांचा अनुभव घेतो व समाधि, सुषुप्ति इत्यादि अवस्थांमध्यें बाह्य पदार्थ विद्यमान असतांनाहि तो सुख-दुखांचा अनुभव घेत नाहीं. त्यावरून मनोमय पदार्थच जीवाला बद्ध करणारा आहे, बाह्य पदार्थ नव्हे, ही गोष्ट सिद्ध झाली. आतां व्यावहारिक दृष्टान्तानें हाच सिद्धान्त अधिक स्पष्ट करतों. एखाद्या मनुष्याचा पुत्र कोठें दूरदेशीं गेला असून तो तेथें खरोखर जिवंत आहे, पण इकडे त्याच्या घरामध्यें त्याच्या पित्याला कोणीं लबाड मनुष्यानें 'तुझा पुत्र मेला' असें सांगितलें असतां खरोखरच आपला पुत्र मेला आहे, असें समजून तो रडू लागतो. पण याच्या उलट तो खरोखरच मृत झाला असून त्याची वार्ता न कळल्यास हा इकडे रडत नाहीं. यावरून सर्व जीवांना मनोमन जगत्‌च बद्ध करतें ही गोष्ट सिद्ध झाली.

अहो पण, मनोमय पदार्थच जगाच्या बंधाला कारण आहे, असें म्हटलें तर बाह्य पदार्थाचा अपलाप केल्यासारखा होतो. म्हणजे बाह्य पदार्थ मुळीं नाहींच असें म्हटल्यासारखें होतें व त्यामुळें तुम्हीं बौद्धांचा विज्ञानवाद स्वीकारलात म्हणावें लागतें' म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण मनोमय प्रपंचच जरी बंधाला कारण होत असला तरी मनामध्यें विषयाकार उत्पन्न होण्यास बाह्य पदार्थाची अपेक्षा असल्यामुळें बाह्य पदार्थच नाहीं, असें म्हणणाऱ्या विज्ञानवादाचा मीं स्वीकार केला असें होत नाहीं. किंवा बाह्य पदार्थ व्यर्थ असेना, आम्हांला त्याच्याशीं काय करावयाचें आहे. 'पण असें म्हटल्यास तुम्ही विज्ञानवादी झालांत' असें मात्र म्हणतां येणार नाहीं. कारण प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या या घट-पटादि बाह्य पदार्थाचें निवारण करण्यास आम्ही समर्थ नाहीं. 'पण त्या बाह्य पदार्थाचा जर कांहीं उपयोगच नाहीं तर ते आहेत असें म्हणण्यांत तरी काय अर्थ आहे,' म्हणून विचाराल तर सांगतों. वस्तूची सिद्धि प्रमाणाच्या अधीन असते. प्रयोजनाच्या अधीन नसते. एखादा पदार्थ पुढें आहे किंवा नाहीं हें प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ठरतें. तो जर कांहीं उपयोगी असेल तर आहे, नाहीं तर तो नाहीं, असें कांहीं होत नाहीं. त्यामुळें बाह्‌य पदार्थ जरी व्यर्थ असले तरी ते जर प्रमाणांनीं सिद्ध आहेत, तर त्यांचा अपलाप करतां येत नाहीं. ३६-३७.

'अहोपण, मनोमय द्वैतच जर बंधाचें निमित्त असेल तर मनाचा विरोध केल्यानेंच त्याची आपोआप निवृत्ति होईल. यास्तव मनोनिरोधरूप योगाचाच अभ्यास करावा. ब्रह्मज्ञान कशाला हवें ?' तर त्याचेंहि उत्तर सांगतों. मनोनिरोधानें तेवढ्यावेळेपूर्ती द्वैताची शांति होईल म्हणजे जोंवर मनाला

निरुद्ध करून ठेवाल तोंवर झोपेंप्रमाणें द्वैताचा अनुभव येणार नाहीं. पण त्यामुळें उत्तर जन्माचा क्षय होणें शक्य नाहीं. 'ब्रह्मज्ञानावांचून बंधनिवृत्ति किंवा मोक्षप्राप्ति नाहीं' असा सर्व उपनिषदांमध्यें घोष केला आहे. 'अहो, पण ईश्वरानें उत्पन्न केलेलें बाह्य द्वैत जोंवर आहे तोंवर ब्रह्मज्ञान होऊंच शकत नाहीं' असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण ईश्वरकृत बाह्य द्वैत जसेंच्या तसेंच असतांनाहि तें मिथ्या आहे इतकें ज्ञान झाल्यानेंच अद्वैतवाद्याला अद्वितीय ब्रह्माचें ज्ञान होऊ शकतें. प्रलयावस्थेमध्यें सर्व द्वैताची निवृत्ति होते हें प्रसिद्ध आहे. पण त्या अवस्थेंत गुरु,शास्त्र इत्यादि ज्ञानसाधनांचा अभाव असल्यामुळें, विरोधी द्वैताचा अभाव असूनहि, अद्वितीय वस्तूचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. यास्तव द्वैताचा अभाव झाला तरच अद्वैताचें ज्ञान होईल, हा आग्रह व्यर्थ आहे. ईश्वरनिर्मित द्वैत अद्वैतज्ञानाचा बाध करीत नाहीं. कारण तें मिथ्या आहे, इतकें ज्ञान झाल्यानेंच अद्वैत ज्ञानाची उत्पत्ति होऊं शकते. तसेंच, गुरु-शास्त्रादिरूप द्वैत हें, ज्ञानाचें साधन असल्यामुळें अनुकूलच आहे. तें अद्वैतज्ञानाला प्रतिकूल नाहीं. तसेंच आकाशादिरूप द्वैताचें आम्हांला निवारण करतां येणें शक्यहि नाहीं. यास्तव तें ईशकृत द्वैत जसें आहे तसेंच असूं दे. त्याचा द्वेष करण्यांत कांहीं लाभ नाहीं. ३८-४२.

जीवकृत शास्त्रीय द्वैताचा स्वीकार व अशास्त्रीयांचा त्याग

जीवकृत द्वैत शास्त्रीय व अशास्त्रीय असें दोन प्रकारचें आहे. तत्त्वज्ञान होईपर्यंत त्यांतील शास्त्रीय द्वैताचें ग्रहण करावें. आत्मरूप ब्रह्माचें श्रवणादिक हेंच शास्त्रीय मनोमय जगत् होय. तत्त्वज्ञान होईपर्यंत त्यांचा स्वीकार करावा व तत्त्वज्ञान झालें कीं, त्याचाहि त्याग करावा, असा श्रुतीचा उपदेश आहे. 'जागें झाल्यापासून निजेपर्यंत व जन्मापासून मरेपर्यंत वेदान्तचिंतनांतच काल घालवावा' असें जें एक वचन आहे तें काम-क्रोधादिकांना यत्किंचित्‌हि अवकाश देऊं नये, हें सांगण्यासाठीं आहे व ही गोष्ट त्या वचनाच्या पूर्वार्धावरूनच सिद्ध होते. 'दद्यान्नावसरं किंचित्कामादीनां मनागपि । आसुप्तेरामृतेः कालं नयेद्वेदान्तचिंतया' असें तें मूळ वचन आहे. बृहदारण्यकोपनिषदांत 'शास्त्राचें अध्ययन करून, त्याचा पुनः पुनः अभ्यास करून, परब्रह्माला जाणून, मशालीप्रमाणें त्यांचा त्याग करावा. अंधकारांतून कोठें जावयाचें असल्यास आपण प्रकाशासाठीं मशाल, दीप वगैरे घेऊन जातों. इष्टस्थानीं जाऊन पोंचल्यावर तो मालवून टाकतों. त्याचप्रमाणें ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत शास्त्रांचें चिंतन करावें व तें झाल्यावर त्यांचा त्याग करावा,' असें सांगितलें आहे. 'धान्यार्थी भुसा टाकून त्यांतील धान्य जसें घेतो त्याप्रमाणें शास्त्रीय ज्ञान व अनुभव ज्ञान यांमध्यें तत्पर असलेल्या विवेकी पुरुषानें ग्रंथाचा अभ्यास करून त्याचा अशेषतः त्याग करावा' असें ब्रह्मबिंदूपनिषदांत सांगितलें आहे. 'त्याच आत्म्याला जाणून त्याविषयींचीच भावना दृढ करावी. पुष्कळ शब्दांचें अध्ययन करूं नये. कारण तें वाणीला शिणवीत असतें,' असें पुनः बृहदारण्यकांत सांगितलें आहे. 'त्याच एका आत्म्याला जाणा व बाकीचा सर्व वाक्व्यवहार सोडा.' असें मुंडकोपनिषदांत सांगितलें आहे. 'वाणीचें मनामध्यें संयमन करावें' असें काठकोपनिषदांत सांगितलें आहे. तात्पर्य तत्त्वज्ञान झाल्यावर शास्त्रीय मानस द्वैताचा त्याग करावा, ही गोष्ट प्रमाणसिद्ध आहे. ४३-४८.

अशास्त्रीय द्वैताचा भेद व त्याचें स्वरूप

अशास्त्रीय द्वैतहि तीव्र व मंद असें दोन प्रकारचें आहे. काम-क्रोधादिक हें तीव्र व मनोराज्य हें मंद अशास्त्रीय द्वैत होय. तत्त्वज्ञान होईपर्यंत, त्या तत्त्वज्ञानाची सिद्धि होण्यासाठीं, दोन्ही प्रकारच्या अशास्त्रीय मानस द्वैताचें निवारण करावें. कारण नित्यानित्यवस्तुविवेकादि ब्रह्मज्ञानसाधनांमध्यें शम व

समाधान यांचें विधान आहे. तर मग तत्त्वज्ञान झाल्यावर त्याचें निवारण करावयास नको, म्हणून म्हणाल तर तसें मात्र नाहीं. कारण तत्त्वज्ञान झाल्यावर जीवन्मुक्तीची सिद्धि होण्यासाठीं त्यांचा त्याग केला पाहिजे, कारण कामादिरूप क्लेश हाच बंध असून त्यानें युक्त असलेल्या पुरुषाला जीवन्मुक्तीचा लाभ होणें शक्य नाही. पण यावर-ऐहिक भाग सोडावे लागतात या भीतीनें 'मला ही जीवन्मुक्तीच नको. पुढचा जन्म मिळाला नाहीं, म्हणजे झालें' असें म्हणशील तर मग पारलौकिक सुखाची निवृत्ति होईल. या भीतीनें तुला विदेह मुक्तीचाहि त्याग करणेंच उचित आहे. यास्तव तुला पुढचा जन्महि असूं दे. नुस्त्या स्वर्गानेंच तूं कृतकृत्य होशील. ४९-५२.

अनर्थावह अशास्त्रीय व तीव्र द्वैताचा त्याग

'अहोपण स्वर्गाचा क्षय होतो व त्याहून आणखी उत्तम लोक आहेत, म्हणून स्वर्ग त्याज्य आहे' असें जर म्हणशील तर साक्षात् मूर्तिमंत दोषस्वरूप असे जे काम-क्रोधादिक यांना तूं त्याज्य कां मानीत नाहींस ?'अहो ऐहिक भोगापुर्ते जर काम-क्रोधादिक असले तर असूं देत' म्हणून म्हणशील तर बाबारे ! तत्त्वाला जाणूनहि तूं जर कामादिकांचा निःशेष त्याग न करशील तर 'मी मोठा तत्त्ववेत्ता आहें,' या अभिमानानें विधि-निषेधशास्त्राचें उल्लंघन करून कामादिकांचा किंकर होऊन राहिलेल्या तुझें यथेष्ट आचरण होऊं लागेल. 'मग होईना त्यांत काय बिघडलें' म्हणून म्हणशील तर सुरेश्वराचार्यांनीं नैष्कर्म्यसिद्धि ग्रंथांत काय बिघडतें तें सांगितलें आहे. ते म्हणतात - 'ज्याला अद्वैत ब्रह्मतत्त्वाचा साक्षात्कार झला आहे त्याचें जर यथेष्ट आचरण होऊं लागेल तर तो अशुचि भक्षणादिकहि करील आणि मग कुत्रे व तत्त्वज्ञानी यांमध्यें विशेष तो काय राहिला ?' 'पण त्यांत तरी काय बिघडलें' म्हणून विचारशील तर सांगतों. तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वी तुला काम-क्रोधादि चित्तदोषांनींच क्लेश होत होते आणि आतां तत्त्वज्ञानानंतर ते क्लेश होऊनहि शिवाय लोकांची निंदा सहन करावी लागणार ! म्हणजे दुप्पट क्लेश होणार. तेव्हां तुझें तें ज्ञानवैभव काहीं विचित्रच आहे, असें म्हटलें पाहिजे. 'तर मग मीं करावें तरी काय ?' म्हणून विचारशील तर सांगतों. तूं सर्व उत्कर्षांना कारण होणाऱ्या ज्ञानानें संपन्न आहेस, असें असूनहि कामादिकांचा त्याग करण्यास जर असमर्थ होशील तर तुझी सर्वत्र निंदा होईल. यास्तव तूं एखाद्या अधम प्राण्याची बरोबरी करूं नकोस. कामक्रोधादि सर्व मनोदोषांचा त्याग करून सर्व लोकांकडून देवाप्रमाणें पूजा करून घे. ५३-५७.

कामादिकांच्या त्यागाचे उपाय मोक्षशास्त्रांत सांगितले आहेत. विषयांविषयीं दोषदृष्टि ठेवणें, विषयांच्या दोषांचें चिंतन करणें, हाच त्यांचा त्यागाचा उपाय आहे. यास्तव त्यांचा आश्रय करून तूं सुखी हो. ५८.

'काम-क्रोधादि तीव्र मानस द्वैत साक्षात् अनर्थाला कारण होतें म्हणून त्याचा त्याग करणें उचित दिसतें. पण मनोराज्य करण्यास काय हरकत आहे ?' म्हणून म्हणशील तर मनोराज्य साक्षात् अनर्थाला जरी कारण होत नसलें तरी परंपरेनें अनर्थांत पाडतें. म्हणून भगवानांनीं मनोराज्यांत 'ध्यायतो विषयान् पुंसः' या दोन श्लोकांनीं मोठा दोष सांगितला आहे. ५९-६०.

मनोविजयाने जीवन्मुक्ति प्राप्त होते

'तर मग मनोराज्याचा परिहार कसा करावा ?' म्हणून विचारशील तर सांगतों. निर्विकल्प समाधीच्या योगानें मनोराज्याला जिंकतां येतें व ती निर्विकल्प समाधिहि यम, नियम, आसन, प्राणायाम,

प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व सविकल्प समाधि या अष्टांगांच्या क्रमानें अनायासानें संपादन करतां येते. पण ज्यांना अष्टांग योगाचा अभ्यास करण्याची सवय नसते, त्यांच्यासाठींहि शास्त्रानें उपाय सांगितला आहे. ज्याला तत्त्वज्ञान झालें आहे, जो काम-क्रोधादि बुद्धिदोषांनीं रहित आहे व एकांतामध्यें बसण्याचें ज्याचें शील आहे असा पुरुष दीर्घ प्रणवोच्चार करून मनोराज्याला ज़िंकतो. मनोराज्याचा विजय संपादन केला असतां सर्ववृत्तिशून्य झालेलें मन एखाद्या मुक्याप्रमाणें सर्वव्यापारशून्य होतें व हेंच जीवन्मुक्तिपद आहे, असें वसिष्ठांनीं रामाला वारंवार सांगितलें आहे. वसिष्ठ म्हणतात 'सर्व दृश्य मिथ्या आहे या ज्ञानानें मनांतील सर्व दृश्यांचें परिमार्जन झालें असतां तेंच निरतिशय मोक्षसुख होय असा अनुभव येतो. अद्वैतशास्त्राचा पूर्णपणें विचार केला व गुरु-शिष्यादिसंवादद्वारा दीर्घकाल त्याची चर्चाहि केली पण त्यावरून कामक्रोधादि वासनारहित मनाचें तूष्णीं अवस्थान म्हणजे सर्ववृत्तिशून्य होऊन राहणें हाच काय तो पुरुषार्थ आहे. त्याहून निराळा व त्याहून अधिक असा दुसरा पुरुषार्थ नाहीं, हाच निश्चय झाला.' प्रारब्ध कर्माच्या योगानें एकादे वेळीं बुद्धि विक्षिप्त होते. पण अभ्यासाच्या दृढतेमुळें ती पुन: लागलीच शांत होते. ज्याच्या अंत:करणांत विक्षेप उत्पन्न होत नाहीं त्याला ब्रह्मवेत्ता असें म्हणणेंहि गौण आहे. वेदान्त शास्त्रांमध्यें पारंगत असलेले विद्वान् चित्तविक्षेपशून्य असलेला हा पुरुष साक्षात् ब्रह्मच आहे, असें म्हणतात. याविषयीं वसिष्ठ म्हणतात 'मी ब्रह्माला जाणतों व जाणत नाहीं' असा दोन्ही प्रकारचा व्यवहार सोडून जो अद्वितीय चैतन्यमात्ररूपानें अवस्थित होतो तो स्वत: ब्रह्मच आहे. ब्रह्मविद् नव्हे.

तात्पर्य अशा प्रकारची ही जीवन्मुक्तीची पराकाष्ठा म्ह० जीवन्मुक्तीची परम सीमा जीवकृत मनोमय प्रपंचाचा परित्याग केल्यानें प्राप्त होत असते. म्हणून आम्ही या प्रकरणांत जीवद्वैताहून ईश्वरद्वैत अगदीं पृथक् करून दाखविलें.

५ महावाक्यविवेक

'प्रज्ञानं ब्रह्म' या महावाक्याचा अर्थ

ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य आहे, असें साक्षात् ज्ञान होणें हेंच मुमुक्षूच्या मोक्षाचें साधन आहे. यास्तव त्या ज्ञानाची सिद्धि होण्यासाठीं ग्रंथकार चार सुप्रसिद्ध महावाक्यांचा अर्थ क्रमानें सांगण्यासाठीं या प्रकरणास आरंभ करून अगोदर ऐतरेय आरण्यकांतील 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या महावाक्याचा अर्थ सांगतात. पुरुष चक्षूच्या द्वारा बाहेर पडणाऱ्या अंत:करण वृत्तींत प्रतिबिंबित झालेल्या ज्या चिदाभासानें पहाण्यास योग्य असलेल्या रूपादिकांना पाहतो, श्रोत्रेंदियाच्या द्वारा बाहेर पडलेल्या ज्या अंत:करणवृत्त्युपाधिक चिदाभासानें शब्दाला ऐकतो, घ्राणेंद्रियाच्या द्वारा गंध जाणतो, वागींद्रियावच्छिन्न चैतन्यानें शब्दोच्चार करतो, रसनेंद्रियाच्या द्वारा बाहेर पडलेल्या अंत:करण वृत्त्युपाधिक चैतन्यानें मधुर व अमधुर रस जाणतो; तात्पर्य सर्व इंद्रियें व अंत:करणाच्या निरनिराळ्या वृत्ति, यांच्या योगानें उपलक्षित होणारें जें चैतन्य तेंच 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या महावाक्यांतील 'प्रज्ञान' होय. त्याचप्रमाणें देव, मनुष्य पश्वादि-या उत्तम, मध्यम व अधम-देहांना धारण करणाऱ्या जीवांमध्यें व आकाशादि भूतांमध्यें जगाच्या जन्म-स्थिति-नाशाचें कारण असें जें एक चैतन्य आहे तेंच 'ब्रह्म' होय. म्हणजे प्रत्येक शरीरांत शरीरेंद्रियसमूहाहून विलक्षण असलेलें जें 'साक्षिचैतन्य'-प्रज्ञान हेंच-सर्व भूत भौतिक जगाचें उपादान कारणभूत असलेलें

एक चैतन्य ब्रह्म-होय. ज्या अर्थी सर्व ठिकाणीं स्थित असलेलें प्रज्ञान हें ब्रह्म आहे त्याअर्थीं माझ्या ठिकाणचें प्रज्ञानहि ब्रह्म आहे. ऐतरेय उपनिषदाच्या 'येन वा पश्यति' या खंडांत ही गोष्ट सविस्तर सांगितली आहे. १-२.

'अहं ब्रह्म अस्मि' या महावाक्याचा अर्थ

यजु:शाखेच्या बृहदारण्यकोपनिषदांत 'अहं ब्रह्मास्मि' असें महावाक्य आहे. जो देशादि परिच्छेदशून्य परमात्मा या मायाकल्पित जगांतील ज्ञानाचे अधिकारी जे मनुष्यादि त्यांच्या सूक्ष्म शरीराचा साक्षी या रूपानें स्थित असलेला अनुभवास येतो तोच महावाक्यांतील 'अहं-' शब्दाचा लाक्षणिक अर्थ होय आणि जो स्वत: देशादि परिच्छेदरहित परमात्मा तोच या महावाक्यांतील 'ब्रह्म'. शब्दाचा लक्ष्यार्थ होय. 'अस्मि'. हें पद साक्षी व परमात्मा यांचे ऐक्य दाखवितें. ३-४.

'तत्त्वमसि' या महावाक्याचा अर्थ

छान्दोग्यातील 'तत्त्वमसि' या महावाक्यांतील 'तत्'. शब्दाचा लक्ष्यार्थ सांगतात. सृष्टीच्यापूर्वी स्वगतादि भेदशून्य नामरूपरहित अशी जी सद्वस्तु सांगितली आहे-ती सद्वस्तु आतां-सृष्टी झाल्यानंतरहि विचारदृष्ट्या तशीच आहे. हा 'तत्' पदाचा लक्ष्यार्थ आहे. श्रवणादिकांचें अनुष्ठान करून महावाक्याच्या अर्थाचा निश्चय करणारा जो अधिकारी जीव त्याच्या-स्थूल, सूक्ष्म व कारण-या तीन देहांचा साक्षी व त्यामुळेंच त्याहून अगदीं विलक्षण असा जो सद्रूप आत्मा तो या वाक्यांतील 'त्वं' पदाचा लक्ष्यार्थ आहे. याच वाक्यांतील 'असि' या पदानें त्या दोन्ही पदार्थांच्या लक्ष्यार्थांचें ऐक्य सांगितलें आहे.५-६.

''अयमात्मा ब्रह्म'' या महावाक्याचा अर्थ

माण्डुक्योपनिषदांत 'अयमात्मा ब्रह्म०' असें महावाक्य आहे. त्यांतील 'अयं-' या शब्दानें आत्म्याचें स्वप्रकाशकत्व व अपरोक्षत्व व्यक्त केलें आहे. तो स्वप्रकाश असल्यामुळें अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) आहे. धर्माधर्मादिक हे नित्य परोक्षच असतात; व घटादिक पदार्थ हे केवळ 'दृश्य अपरोक्ष' असतात. पण हा आत्मा त्या दोन्हीहून विलक्षण आहे, असें स्वप्रकाश आणि अपरोक्ष या दोन विशेषणांनीं सुचविलें आहे. अहंकारापासून देहापर्यंत 'आत्मा' या शब्दाला पात्र होणारे जे पदार्थ आहेत त्या सर्वांचें अधिष्ठान व साक्षी या रूपानें त्यांच्या आंत व त्याहून विलक्षण असलेलें जें चैतन्य तोच हा महावाक्यांतील आत्मा होय. या सर्व आकाशादि मिथ्याभूत जगाचें जें अधिष्ठान तेंच ब्रह्म आहे. सर्व जगाचा बाध झाल्यावर अवशिष्ट राहणाऱ्या पारमार्थिक सच्चिदानन्द लक्षण स्वरूपालाच 'ब्रह्म' असें येथें म्हटलें आहे, आणि अशा प्रकारचें जें ब्रह्म तेंच स्वप्रकाश आत्मरूप होय. याप्रमाणें सर्व वेदान्ताचें तात्पर्य ब्रह्मात्मैक्यामध्यें आहे. ७-८.

६ चित्रदीप

ब्रह्माचे ठिकाणीं जगाचा आरोप व विद्येनें त्याची निवृत्ति

चित्रपटाच्या धौत, घट्टित, लांछित व रंजित या अवस्थांप्रमाणें आत्म्याच्या चिद्, अन्तर्यामी, सूत्रात्मा व विराट् या चार औपाधिक अवस्था आहेत, चित्रपटावरील चित्रांप्रमाणें परमात्म्याच्या ठिकाणीं चराचर सृष्टि राहते. चित्रांतील वस्त्राभासाप्रमाणें सृष्टींतील संसारी चिदाभास जन्ममरणादि संसाराचा अनुभव घेतात. अज्ञ लोक चिदाभासांचा जो संसार तो चिदात्म्याचाच आहे असें भ्रमानें

समजतात. संसार खरा असून तो आत्म्याचा धर्म आहे, असें समजणें ही भ्रांतिच अविद्या आहे. ती विद्येनें निवृत्त होते. 'संसार चिदाभासाचा आहे, चिदात्म्याचा नव्हे,' असें ज्ञान हीच विद्या आहे, ती विचारापासून उद्‌भवते. म्हणून जगत्, जीव व परमात्मा यांचा सदा विचार करावा. जीवभाव व जगद्‌भाव यांचा बाध झाला कीं आत्माच अवशिष्ट राहतो. त्यांची प्रतीतिच न येणें हा बाध नव्हे, तर तीं मिथ्या आहेत, असा निश्चय होणें, हा बाध आहे. परमात्मा सत्य आहे, असा निश्चय हाच परमात्मावशेष आहे. विद्या परोक्ष व अपरोक्ष अशी द्विविध आहे. अपरोक्ष विद्या प्राप्त झाली कीं हा विचार संपतो. ब्रह्म आहे, असें निश्चित ज्ञान हीच परोक्ष विद्या व 'मी ब्रह्म आहें' असें निश्चित ज्ञान ही अपरोक्ष विद्या आहे. या साक्षात्कारानेंच चिदाभास सर्व संसारापासून तत्काल मुक्त होतो. यास्तव आम्ही आत्मतत्त्वाचें विवेचन करितों. १-१७.

चिच्चतुष्टय व आकाशचतुष्टय

घटकाशादिकांप्रमाणें चित् कूटस्थ, ब्रह्म, जीव व ईश्वर अशी चार प्रकारची झाली आहे. घटाकाशाच्या स्थानीं कूटस्थ आहे. घटांतील जलांत प्रतिबिंबित झालेल्या जलाकाशस्थानीं चिदाभास-जीव आहे. महाकाशाच्या स्थानीं ब्रह्म आहे व मेघाकाशस्थानीं ईश्वर आहे. दोन देहांचा आधार या रूपानें त्यांनीं अवच्छिन्न-मर्यादित झालेला व कूटाप्रमाणें निर्विकार स्थित असलेला जो चेतन-आत्मा तो कूटस्थ होय. त्यावर बुद्धि कल्पिली आहे. बुद्धींत चित्-चें प्रतिबिंब पडतें. तोच जीव-संसारी होय. जलाकाशानें घटाकाश जसें आच्छादित होतें त्याप्रमाणें चिदाभासानें कूटस्थ आच्छादित होतो. त्यामुळें तो त्याहून पृथक् आहे, हें कळत नाहीं. हाच अन्योन्याध्यास होय. जीव कूटस्थाला स्वतःहून निराळा समजत नाहीं, हाच अनादि अविवेक व मूळ अविद्या होय. तिचे विक्षेप व आवरण असे दोन प्रकार आहेत. 'कूटस्थ नाहीं, भासत नाहीं,' हेंच आवरण. याला प्रत्येकाचा स्वानुभव हेंच प्रमाण आहे. स्वानुभवापुढें त्याविषयींचे सर्व तर्क बाधिक होतात. एखादा सिद्धान्त बुद्धीवर आरूढ होण्यास तर्काची अपेक्षा असते हें खरें; म्हणूनच सत्तर्क करावा. कुतर्क करूं नये. अनुभवानुसार तर्क करणें हाच सत्-तर्क होय. कूटस्थ चैतन्य अविद्या व आवरण यांच्या विरोधी नाहीं; कारण त्यांचा अनुभव कूटस्थामुळेंच येतो. विवेक त्यांच्या विरोधी आहे, व ही गोष्ट तत्त्वज्ञानी पुरुषाच्या ठिकाणीं प्रत्यक्ष अनुभवास येते. १८-३२.

कूटस्थ व जीव यांचा परस्पराध्यास

अविद्येनें आच्छादित झालेल्या कूटस्थावर, शुक्तीवरील रुप्याप्रमाणें, देहद्वययुक्त चिदाभासाचा अध्यास झाला आहे. हाच विक्षेपाध्यास होय. शुक्तीवरील आरोपिताचें जसें 'रूप्य' हें नांव तसें कूटस्थावरील अध्यस्त विक्षपाचें, 'अहं' हें नांव आहे. तो शुक्तीच्या 'इदं-' अंशाला रूप्य म्हणतो व स्वतःला स्वतःच पहात 'अहं' असें मानतो. पण स्वत्वाहून 'अहं-' त्व भिन्न आहे. स्वयं व आत्मा हे पर्याय शब्द आहेत. त्यामुळेंच त्यांचा सहप्रयोग होत नाहीं. पण 'अहं' तसा नाहीं. तो कूटस्थावर आरोपित आहे. चर व अचर हा भेद कूटस्थामुळें होत नाहीं, तर बुद्धिस्थ चिदाभासामुळें होतो. कूटस्थावर चेतन आभास जसा कल्पित आहे तसाच घटादि जड प्रपंचहि कल्पित आहे. याप्रमाणें अहं व स्वत्व यांचा भेद जरी स्पष्ट आहे तरी अविवेकी लोक त्यांचें ऐक्य करितात. हाच तादात्म्याध्यास होय. तो पूर्वोक्त अविद्येमुळें होतो. आत्मज्ञानानें ती अविद्या निवृत्त झाली कीं तिचें कार्यहि निवृत्त होतें.

पण देहरूप विक्षेप प्रारब्ध कर्माचा फलोपभोगानें क्षय होईतों रहातो. ३३-५७.

आत्म्याविषयीं मतभेद

या आत्मतत्त्वाविषयीं सर्व लौकिक व शास्त्रज्ञ पंडितमन्य भ्रम पावतात. कांहीं विचार न करितां आपापल्या पक्षीं श्रुतिवाक्याभासांची योजना करितात. अगदीं स्थूलबुद्धि व प्रत्यक्षप्रमाणवादी कूटस्थापासून शरीरापर्यंत जे अनेक पदार्थ आहेत त्यांच्या समुदायालाच आत्मा म्हणतात. त्याला अन्नमयकोशाचें व विरोचनाच्या सिद्धान्ताचें श्रौत प्रमाण दाखवितात. 'पण जीवात्मा निघून गेल्यावर शरीर मरून पडतें, असें दिसतें. यास्तव आत्मा देहाहून भिन्न आहे, 'मी बोलतों, मी पाहतों' इत्यादि प्रयोग होत असल्यामुळें इंद्रियेंच आत्मा आहे,' असें दुसरे कित्येक म्हणतात. श्रुतींत वागादि इंद्रियांचा कलह सांगितला आहे. त्यामुळें त्यांना चैतन्य आहे व चैतन्य हाच आत्मा आहे. प्राणात्मवादी हैरण्यगर्भ 'इंद्रियांचा जरी लोप झाला व प्राण असला तरी प्राणी जिवंत असतो. सुषुप्तींतहि प्राण जागतो, प्राण श्रेष्ठ आहे, प्राणमय कोशहि श्रुतींत सांगितला आहे यास्तव प्राण आत्मा,' असें म्हणतात. 'पण प्राण जड आहे. यास्तव मन आत्मा आहे', असें कित्येक म्हणतात. कोणी 'मनाचेंहि मूळ जें विज्ञान-बुद्धि तो आत्मा आहे,' असें म्हणतात. 'अहं-' वृत्ति हें विज्ञान व 'इदं-' वृत्ति हें मन होय. विज्ञान क्षणिक आहे. विज्ञानमयकोशच जीव, त्याचाच हा जन्म-मरणादिरूप संसार आहे, असें विज्ञानवाद्यांचें म्हणणें आहे. 'पण क्षणिक विज्ञान आत्मा असणें शक्य नाहीं व त्याच्या पलीकडे तर आणखी कोणी उपलब्ध होत नाहीं. यास्तव शून्य हेंच आत्मतत्त्व आहे. याविषयीं 'असदेव०' इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. यास्तव 'सर्व जगत्, भ्रांतिकल्पित आहे' असें शून्यवादी बौद्ध म्हणतात. 'पण अधिष्ठानावांचून भ्रांति संभवत नाहीं. शून्यालाहि साक्षी पाहिजेच. त्यावांचून शून्य होतें, असें म्हणतां येणेंहि शक्य नाहीं. यास्तव आनंदमय आत्मा आहे.'

तसाच आत्म्याच्या परिमाणाविषयींहि मतभेद आहे. कोणी त्याला अणु म्हणतात, कोणी मध्यम म्हणतात व कोणी विभु म्हणतात; व आप-आपल्या मताच्या पुष्टीकरणार्थ श्रुतिवचनें व युक्ति दाखवितात. आत्म्याच्या परिमाणाविषयीं जसा वाद आहे तसेंच त्याच्या विशेष स्वरूपाविषयींहि ऐकमत्य नाहीं. प्रभाकर मीमांसक व तार्किक त्याला आकाशाप्रमाणें द्रव्य मानतात. ज्ञान, इच्छा द्वेष इत्यादि त्यांचे गुण आहेत. आत्मा व मन यांचा संयोग झाला असतां हे गुण अदृष्टवशात् उत्पन्न होतात. आत्मा चितियुक्त आहे, म्हणून चेतन, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न यांनीं युक्त, धर्म व अधर्म यांचा कर्ता, दु:खादिकांचा भोक्ता व विभु आहे. विभुत्वामुळेंच त्याचें परलोकीं जाणें-येणें वगैरे हा सर्व औपचारिक व्यवहार आहे. या तार्किकांच्या मतीं सुषुप्तींत अवशिष्ट राहणारा आनंदमयकोश हाच आत्मा असून विज्ञानमय कोश हेच त्याचे गुण आहेत. ५८-९४.

भाट्ट मीमांसक आत्मा चित्-जडरूप म्ह० उभयात्मक आहे, असें म्हणतात. कारण सुषुप्तींत त्याचें चैतन्य गूढ असतें. जागें झाल्यावर होणारी जी अज्ञानाची-जाड्याची स्मृति तिच्यावरून त्याची कल्पना होते. जाड्याच्या अनुभवावांचून तशी स्मृति होणें योग्य नाहीं. यास्तव आत्मा काजव्याप्रमाणें प्रकाश व अप्रकाश यांनीं युक्त आहे. ९५-९७.

'पण निरवयव आत्म्याचें असें उभयरूपत्व संभवत नाहीं. यास्तव तो चिद्रूपच आहे,' असें सांख्य म्हणतात. 'सुषुप्तींत अनुभवास येणारा जाड्यांश हें प्रकृतीचें रूप आहे. तें विकार पावणारें व

त्रिगुणयुक्त आहे. पुरुषाच्या भोगासाठीं व मोक्षासाठीं प्रकृति प्रवृत्त होते. प्रकृति व पुरुष यांच्या भेदाचें ग्रहण न झाल्यामुळें असंग पुरुषालाहि बंध व मोक्ष यांची प्राप्ति होते. ज्यांना प्रकृति-पुरुषभेद कळला आहे त्यांनीं मुक्त व्हावें व ज्यांना तो कळला नाहीं, त्यांनीं बद्ध रहावें, ही व्यवस्था लागण्यासाठीं प्रत्येक शरीरांत पुरुष भिन्न भिन्न आहे.' सांख्य या आपल्या म्हणण्याला श्रुतींचा आधारहि दाखवितात. ९८-१०१.

योगशास्त्रज्ञ 'पुरुषाच्या संनिध प्रवृत्त होणाऱ्या प्रकृतीचा नियामक ईश्वर आहे, तो जीवांहून निराळा आहे,' असें सांगून श्रुतींचा आधार दाखवितात. ईश्वराविषयींहि वाद्यांचा मोठा मतभेद आहे. योगज्ञ 'क्लेशकर्मादिकांचा ज्याला स्पर्शहि झालेला नाहीं, असा विशेष पुरुषच ईश्वर आहे, तोच सर्वनियामक आहे' असें म्हणतात. तार्किक 'नित्य ज्ञान-इच्छा-प्रयत्न हे ईश्वराचे गुण मानतात. असंग ईश्वर नियन्ता तरी कसा असेल ? नित्य ज्ञानादि गुणांमुळेंच तो विशेष पुरुष आहे,' असें म्हणून 'सत्यकाम: सत्यसंकल्प:' इत्यादि श्रुतिवचनांचा आधार दाखवितात. 'पण ईश्वर जर नित्य ज्ञानादिमान् असेल तर सृष्टि सर्वदाच राहील. यास्तव लिंगदेहानें युक्त असलेला हिरण्यगर्भच ईश्वर आहे !' असें कित्येक म्हणतात. 'स्थूल देहावांचून लिंगदेह कोठेंच दिसत नाहीं, म्हणून विराट्च ईश्वर आहे' असें कोणी म्हणतात. त्यावर दोष देऊन प्रजापतीचे उपासक 'चतुर्मुखच ईश्वर' असें सांगतात. वैष्णव विष्णूलाच ईश्वर म्हणतात. शैव शिवाला ईश्वर मानतात. गाणपत गणपतीलाच ईश्वर म्हणतात. याप्रमाणें अनेक वादी आपापल्या पक्षाच्या अभिमानानें मंत्र-अर्थवाद-युक्त्याभास यांचा आश्रय करून निरनिराळ्या कल्पना करितात. तात्पर्य, अन्तर्यामीपासून स्थावरान्त पदार्थांना ईश्वर मानणारे आहेत. कारण अश्वत्थ, रुई इत्यादिकांना कुलदैवत मानणारे लोक दिसतात. १०२-१११.

माया उपादान कारण व ईश्वर निमित्त कारण

पण तत्त्वनिश्चयाच्या इच्छेनें न्याय व आगम यांचा विचार करणाऱ्या पुरुषांना ईश्वराविषयीं एकाच प्रकारचें निश्चित ज्ञान होतें. 'माया ही प्रकृति जगाचें उपादान कारण आहे व त्या मायेनें युक्त असलेला पुरुष-महेश्वर जगाचें निमित्त कारण आहे. त्या मायावी महेश्वराच्या अवयवरूप चरात्मक जीवांनीं हें सर्व जगत् व्यापिलें आहे.' या श्रुतीच्या अनुसार ईश्वराविषयीं निर्णय करणें उचित आहे. त्यामुळें सर्व वाद्यांची एकवाक्यता होते.

माया तमोरूप आहे, याविषयीं श्रुति-स्मृति-अनुभव यांचा आधार आहे. ती श्रौत दृष्टीनें तुच्छ, युक्तिदृष्टीनें अनिर्वचनीय व लौकिक दृष्ट्या वास्तविक आहे. पसरलेल्या व गुंडाळलेल्या चित्रपटाप्रमाणें ती या जगाचें सत्त्व व असत्त्व दाखविते. चितीवांचून मायेची प्रतीति येत नाहीं, [illegible]ून ती परतंत्र आहे व असंग पुरुषालाहि ससंग करीत असल्यामुळें ती स्वतंत्र आहे. कूटस्थ व अ[illegible]त्म्य [illegible] ती जगत् करिते, चिदाभासरूपानें जीव व ईश्वर यांस निर्मिते. कूटस्थाला कांहीं उपद्रव न देतां ज[illegible]क करिते. ती दुर्घट गोष्टच घडवून आणते. लोक तिला जोंवर जाणत नाहींत, तोंवरच त्यांना तिचा चमत्कार वाटतो. ही माया आहे, असें कळल्यावर मग कांहींच शंका उरत नाहीं. जगत् खरें आहे, असें म्हणणारे जे लोक आहेत त्यांना त्याविषयीं अनेक संशय येतात. पण माया म्हटल्यावर कांहीं प्रश्नच उरत नाहीं. यास्तव तिच्या परिहाराचाच तेवढा विचार करावा, तिच्याविषयीं अधिक विचार करीत बसूं नये. जिचें निरूपण तर कांहींच करितां येत नाहीं, पण जी स्पष्ट भासते ती माया; हें जगत् स्पष्ट भासतें, पण

त्याचें निरूपण करिता येत नाहीं, म्हणून तें मायामय. सर्व पंडित एकत्र जमून जगत् कसें झालें,याचा जरी विचार करूं लागले तरी त्यांच्यापुढें अज्ञान उभे रहातें.शरीरेंद्रियादिक भाव वीर्यापासून कसे झाले ? त्यांत चैतन्य कोठून आलें ? 'हा वीर्याचा स्वभावच आहे,' म्हणून म्हणावें तर वंध्यवीर्यापासून शरीराची उत्पत्ति होत नाहीं. त्यामुळें तसाहि निश्चय करवत नाहीं. शेवटीं मला कांहीं कळत नाहीं, असेंच म्हणावें लागतें. म्हणूनच महात्मे 'हें इंद्रजाल आहे, गौडबंगाल आहे,' असें म्हणतात. वीर्य कोठें व त्यापासून होणारें हें शरीर कोठें, वटाचें बीज कोठें व वटवृक्ष कोठें ? हें सर्व अचिंत्य आहे. या अचिंत्य रचनाशक्तीचें बीज माया आहे. त्याचाच सुषुप्तींत अनुभव येतो. बीजांत जसा वृक्ष तसें जाग्रत् व स्वप्न यांतील जगत् त्यांत लीन असतें. सर्व जगाच्या वासना त्या मायाबीजांत असतात. त्या बुद्धिवासनांमध्यें चैतन्य प्रतिबिंबित होतें. मेघाकाशाप्रमाणें त्यांतील अस्पष्ट चिदाभासाचें अनुमान करावें. आभासयुक्त असलेलेंच तें बीज बुद्धिरूपानें विकास पावतें. म्हणून बुद्धींत चिदाभास अगदीं स्पष्ट भासतो. माया चिदाभासानें जीव व ईश करिते. जलाकाश व मेघाकाश यांप्रमाणें ते सुव्यवस्थित आहेत. मेघस्थानीं माया, मेघांतील तुषारांसारख्या बुद्धिवासना व तुषारांतील आकाशाप्रमाणें त्यांत चिदाभास असतो. तो मायेंतील चिदाभासच मायी, महेश्वर, अन्तर्यामी, सर्वज्ञ, जगद्योनि, इत्यादि नांवांनीं श्रुतींत सांगितला आहे. मांडूक्योपनिषदांत सुषुप्तींतील आनंदमयालाच उद्देशून 'एष सर्वेश्वर:' इत्यादि म्हटलें आहे. तोच वेदोक्त ईश्वर होय. त्याच्या सर्वज्ञत्वाविषयीं संशय घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तो जें विश्व उत्पन्न करितो त्याला अन्यथा करण्यास कोणी समर्थ नाहीं, म्हणून तो सर्वेश्वर. त्याच्या सर्वज्ञत्वादिकाविषयींहि अशीच उपपत्ति सांगतां येते व ती पूर्वीं-श्लोक १६१-१८१-श्रुति-स्मृतिवचनांच्या आधारानें सविस्तर सांगितलीच आहे. हा ईश्वर आपल्यामध्येंच लीन झालेलें जगत् प्राणिकर्मवशात्, पसरलेल्या चित्रपटाप्रमाणें आविर्भूत करितो व प्राणिकर्माचा क्षय होतांच गुंडाळलेल्या चित्रपटाप्रमाणें आपल्यामध्येंच त्याला तिरोभूत-गुप्त करतो. दिवस व रात्र, जागृति व झोंप, नेत्र उघडणें व झाकणें, तूष्णीगाव व मनोराज्य यांप्रमाणें हे सृष्टि प्रलय आहेत. ११२-१८५.

ब्रह्म व ईश्वर यांचें विवेचन

ईश्वर आविर्भाव व तिरोभाव करण्याच्या शक्तीनें युक्त असल्यामुळें आरंभवाद व परिणामवाद यांच्या दृष्टीनें त्यावर आक्षेप करितां येत नाहीं. ईश्वर मायोपाधीच्या जाड्यांशानें अचेतन पदार्थांचें उपादान कारण होतो व चिदाभासांशाच्या योगानें जीवांचें कारण होतो. जीव व कूटस्थ यांप्रमाणें ईश्वर व ब्रह्म यांचा अन्योन्याध्यास होतो. 'सत्य, ज्ञान, अनंत ब्रह्मापासून आकाशादि-देहान्त भूत-भौतिक पदार्थ उत्पन्न झाले,' असें तैत्तिरीय श्रुति सांगते. त्यावरून सामान्यत: ब्रह्मच त्याचें कारण आहे, असें भासतें व जगत्कारण जो मायाधीन चिदाभास त्याचें सत्यत्व भासतें, त्यावरूनच ब्रह्म व ईश्वर यांचा अन्योन्याध्यास सिद्ध होतो. म्ह० खळ लावलेला घट्टित पट जसा एकरूप भासतो किंवा मेघाकाश व महाकाश यांचा भेद सामान्य लोकांना कळत नाहीं त्याचप्रमाणें सामान्य लोकांना ब्रह्म व ईश यांचें ऐक्य भासतें. पण उपक्रमादि लिंगांनीं श्रुतीच्या तात्पर्याचा विचार केल्यावर ब्रह्म असंग आहे व मायावी महेश्वर सृष्टि करतो, असा निश्चय होतो. आनन्दमय ईश्वर 'मी बहु व्हावें' असें आलोचन करून, सुषुप्तिच जशी स्वप्न होते, त्याप्रमाणें हिरण्यगर्भरूप झाला. तो सूक्ष्मदेहसंज्ञक सूत्रात्मा सर्व व्यष्टिलिंगशरीरांवर 'अहं' असा अभिमान ठेवीत असल्यामुळें सर्व जीवघनात्मक म्ह० समष्टिस्वरूप आहे. तो इच्छाशक्ति,

ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति यांनीं युक्त आहे. अगदीं उजाडतांना किंवा अगदीं संध्याकाळीं मंद अंधकारांत जसा हा लोक दिसतो किंवा आंखलेला चित्रपट जसा अस्पष्ट भासतो तसें ईश्वराचें शरीर सूक्ष्माकारांनीं सर्वत्र चिह्नित होतें. हा जगदंकुर धान्याच्या अंकुराप्रमाणें कोमल असतो. विराटाचें शरीर उन्हानें प्रकाशित झालेल्या सृष्टीप्रमाणें स्पष्ट असतें. विश्वरूपाध्यायांत व पुरुषसूक्तांत या विराटाचें वर्णन आहे. ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत प्राणी हे याचे अवयव आहेत. त्यामुळें ईश्वरापसून जल, पाषाण, मृत्तिका, काष्ट, कुदळ येथपर्यंत सर्व ईश्वर असून त्यांची पूजा केली असतां ते फल देतात. जशी जशी पूजा केली जाते तसे तसें फल मिळतें. फलाचा उत्कर्ष व अपकर्ष पूज्य देवता व पूजेचा सात्त्विकादि प्रकार यांच्या अनुसार होतो. पण मुक्ति ब्रह्मतत्त्वाच्या ज्ञानानेंच होते. ज्ञानावांचून मुक्ति नाहीं. आपण जागें झाल्यावांचून आपलें स्वप्न जसें क्षय पावत नाहीं त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानावांचून अज्ञानकल्पित संसार निवृत्त होत नाहीं. अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वामध्यें हें सर्व चराचर जगत् स्वप्न आहे. मायेनें आनंदमय ईश्वर व विज्ञानमय जीव यांची कल्पना केली आहे व त्या दोघांनीं बाकी सर्व जगाची कल्पना केली. ईक्षणापासून प्रवेशापर्यंत सृष्टि ईश्वरानें केली व जागृतीपासून मोक्षापर्यंतचा संसार जीवकल्पित आहे. वादी अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वाला जाणत नाहींत.त्यामुळे मायिक जीव व ईश्वर यांविषयीं ते वृथा कलह करितात.तृणाची पूजा करणारांपासून योग्यापर्यंत सर्व वादी ईश्वराविषयीं भ्रांत झाले आहेत व चार्वाकापासून सांख्यापर्यंत सर्व वादी जीवाविषयीं भ्रांत झाले आहेत. यास्तव मुमुक्षूनीं जीव व ईश्वर यांविषयींच्या वादांत आसक्त होऊं नये. तर ब्रह्मतत्त्वाचा विचार करावा व तें जाणावें.पूर्वपक्ष या रूपानें त्यांचा विचार तत्त्वनिश्चयाला कारण होतो, हें जरी खरें आहे तरी तेवढ्यामुळें त्यांतच गढून जाणें उचित नाहीं.सांख्यांचा असंगचिद्रूप जीव व योग्यांचा तसलाच ईश्वर हे 'त्वं' व 'तत्' या पदांचे शुद्ध अर्थ आहेत,हें खरें;तथापि शुद्ध'त्वं'-पदार्थ व शुद्ध 'तत्-' पदार्थ हा आमचा सिद्धान्त नव्हे. तर अद्वैत ज्ञानासाठीं आम्हीं ती एक कक्षा कल्पिली आहे. अनादि मायेनें भ्रांत झालेले लोक जीव व ईश्वर हे दोघेहि अत्यंत विलक्षण आहेत, असें समजतात. केवल त्यांचा तो भ्रम घालविण्यासाठीं 'तत्त्वं-' पदार्थांचें शोधन केलें जातें. त्यासाठींच पूर्वीं घटाकाशादिकांचा योग्य दृष्टान्त दिला आहे. जलाकाश व अभ्राकाश जल व अभ्र या उपाधींच्या अधीन असतात, पण जल व अभ्र यांचा आधार-घट व महाकाश अतिनिर्मल असतात. त्याचप्रमाणें आनंदमय व विज्ञानमय माया व बुद्धि या उपाधींच्या अधीन असतात. पण त्यांचें अधिष्ठान-ब्रह्म व कूटस्थ अतिशय निर्मल आहेत. आत्म्याचा प्रतिशरीरीं भेद, जगत्सत्यत्व व ईश जीवाहून अगदीं निराळा आहे, या तीन गोष्टी जर सांख्य व योग यांनीं सोडल्या तर तीं दोन शास्त्रें व वेदान्त यांचें एकमत होईल. जीव असंग आहे, एवढ्याच ज्ञानानें तो कृतार्थ होऊं शकत नाहीं, तर मी परमानंदपूर्ण आहें, असें ज्ञान झालें पाहिजे. बंध व मोक्ष यांच्या व्यवस्थेसाठीं पुरुषांचें नानात्व मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कारण दुर्घट घटना घडवून आणणारी माया त्यांची व्यवस्था करण्यास समर्थ आहे. बंध व मोक्ष खरे नाहींत, काल्पनिक आहेत. कारण श्रुतीला ते सत्य आहेत, हें म्हणणें सहन होत नाहीं. 'माया-' संज्ञक कामधेनूची जीव व ईश्वर हीं दोन वासरें आहेत. त्यांना द्वैताचें यथेच्छ पान करूं दे, पण अद्वैत हेंच तत्त्व आहे. १८६-२३६.

अद्वैत सत्य व द्वैत मायामय

कूटस्थ व ब्रह्म यांचा भेद केवल नाममात्र आहे. घटाकाश व महाकाश कधींच वियुक्त होत

नाहींत. त्यांचें सर्वदा ऐक्यच आहे. सृष्टीच्यापूर्वी जें अद्वैत श्रुत आहे तेंच आज या सृष्टिकालीं आहे व तेंच मुक्तावस्थेंतहि असणार. पण माया सर्व जीवांना वृथा भ्रमण करावयास लावते. ज्यांना तत्त्वज्ञान होतें तेहि शरीर असेपर्यंत सुखदु:खादिरूप संसारानें युक्त असलेले दिसतात, हें खरें; पण पूर्वीप्रमाणे ते भ्रम पावत नाहींत. ऐहिक व पारलौकिक सर्व संसार खरा आहे. अद्वैत कधींच प्रत्ययाला येत नाहीं, त्यामुळे ते नाहीं, असा अज्ञानी पुरुषाचा दृढनिश्चय असतो. पण ज्ञान्याचा निश्चय याच्या अगदीं उलट असतो, असें स्पष्ट दिसतें. प्रत्येक मनुष्य आपापल्या निश्चयाप्रमाणें मी बद्ध किंवा मुक्त आहें, असें समजतो. अद्वैत अपरोक्ष नाहीं, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण सर्व विषयांच्या स्फुरणरूपानें तें सर्वत्र अनुस्यूत असलेलें प्रतीत होतें. जसें द्वैत नि:शेष भासत नाहीं, तसेंच अद्वैत नि:शेष भासत नाहीं, हें खरें; पण द्वैताचें दिङ्मात्र ज्ञान जसें होतें तसेंच अद्वैताचें दिङ्मात्र ज्ञान होतें. द्वैतज्ञान जेव्हां असतें तेव्हां अद्वैतज्ञान संभवत नाहीं, हें खरें; तथापि द्वैत मायामय आहे, असा निश्चय झाला म्हणजे अद्वैत सत्य आहे, असें आपोआपच ठरतें. सर्व जगत् अचिंत्यरचनारूप आहे, त्यामुळें ती मायाच आहे, असा निश्चय करून अद्वैत सत्य आहे असा निश्चय करावा. द्वैताचें सत्यत्व पुन: पुन: भासतें, पण त्याचें निवारण करण्यासाठीं पुन: पुन: अद्वैताचें परिशीलन करावें. त्याचा कंटाळा करूं नये. कारण अद्वैताच्या परिशीलनानें सर्व अनर्थाचें निवारण होत असतें. क्षुधा, तृषा वगैरे ऊर्मी अहंकाराच्या आहेत. आत्म्याच्या नव्हेत. 'पण तादात्म्याध्यासामुळें त्या चिद्रूप आत्म्याच्या ठिकाणींहि प्राप्त होतील', असें म्हणशील तर अध्यास करूं नको. सर्वदा विचारच कर. दृढ वासनेमुळें पुन: अकस्मात् अध्यास होऊं नये म्हणून वारंवार विवेकाची आवृत्ति करावी. जगाचें अचिंत्यरचनात्व अनुभवसिद्ध आहे. त्यामुळें द्वैतमिथ्यात्व केवल युक्तिसिद्ध आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. चित्‌हि नित्य असल्यामुळें अचिंत्यच आहे. ती कशी झाली याचाहि विचार करितां येत नाहीं. चितीच्या प्रागभावाचा अनुभव कधींच कोणाला येत नाहीं, म्हणून ती नित्य. द्वैताचा प्रागभाव चैतन्याकडून अनुभविला जातो. म्हणून द्वैत मिथ्या. कारण प्रागभावानें युक्त असलेलें द्वैत घटादिकांप्रमाणें रचलें जातें. तथापि त्याची रचना अचिंत्य आहे. म्हणून तें इंद्रजालाप्रमाणें मिथ्या. चित् प्रत्यक्ष आहे. तिच्याहून दुसऱ्या सर्वांचें मिथ्यात्व ती अनुभविते. तेव्हां 'अद्वैत अपरोक्ष नाहीं,'असें जर कोणी म्हणूं लागलें तर तें कसें शोभेल ? पण हें जाणूनहि पुष्कळ लोक असंतुष्ट असतात. कारण ते शास्त्रार्थ विशेषेंकरून, पहात नाहींत. कामत्याग केल्यावर मनुष्य अमृत होतो, हें श्रौत फल दृष्ट आहे. अहंकार व चिदात्मा यांना एक करून 'हें मला हवें, हें मला असावें' अशा ज्या इच्छा, तोच काम होय. पण चिदात्मा व अहंकार यांना पृथक् जाणल्यावर कितीहि इच्छा झाल्या तरी त्यांत कांहीं दोष नाहीं. ग्रंथिभेद झाला तरी प्रारब्धदोषामुळें इच्छा होऊं शकतात. पण चिद्रूप आत्म्याशीं त्यांचा संबंध नसल्यामुळें मोक्षाला प्रतिबंध होत नाहीं. कामांचा आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाहीं. असें समजणें हाच ग्रंथिभेद आहे. अज्ञांना हें कळत नाहीं, तीच हृदयग्रंथि आहे. ज्ञानी व अज्ञानी यांमध्यें हाच काय तो भेद. बाकी आहार-विहारादिकांमध्यें भेद नाहीं. ज्ञानी उदासीनाप्रमाणें रहातात. त्यांचें शरीर असमर्थ होतें, असें नाहीं. कारण ज्ञान म्हणजे कांहीं रोग नव्हे. जडभरतादिकहि आहारादि टाकून राहिले होते, असें मुळींच नाहीं. तर आसक्तीच्या भीतीनें ते उदासीन होते. आसक्तीमुळें पुरुष बद्ध होतो; नि:संग पुरुष सुख भोगतो. म्हणून सुखेच्छेनें संगत्याग करावा. मूर्ख शास्त्राचा आशय न जाणतां हवें तें बोलत सुटतो. यास्तव त्यांचा निर्णय सांगत न बसतां आमचा सिद्धान्त सांगतो.२३७-२७१.

तत्त्वज्ञानाचें फल

वैराग्य, बोध व उपरम-शांति हे एकमेकांला साह्य करितात. ते प्राय: एकत्र असतात. पण केव्हां केव्हां वियुक्तहि होतात. त्यांचे हेतु, स्वरूप व कार्ये भिन्न आहेत. दोषदृष्टि, त्यागेच्छा व पुन: भोगाविषयीं अदीनता, हें वैराग्याचें, श्रवणादि, तत्त्व-मिथ्याविवेचन, पुन: ग्रंथीचा उदय न होणें, हें बोधाचें व यमनियमादि, चित्तनिरोध व व्यवहाराचा क्षय, हें उपरतीचें हेतु-स्वरूप-कार्य आहे. त्यांत तत्त्वबोध मुख्य आहे. कारण तो साक्षात् मोक्ष देतो. वैराग्य व उपरम हे त्याचे साह्यकर्ते आहेत. तिन्ही अत्यंत परिपक्व झालेले असणें हें मोठ्या तपाचें फल आहे. पण बोधाला प्रतिबंध झाला तर मोक्ष नाहीं. तपोबलानें पुण्यलोक मात्र आहे. बोध पूर्ण आहे, पण वैराग्य व उपरति प्रतिबद्ध झालीं तर मोक्ष निश्चित आहे, तथापि ऐहिक दु:ख नाहींसें होत नाहीं. ब्रह्मलोकाला तृणाप्रमाणें तुच्छ समजणें, ही वैराग्याची पराकाष्ठा आहे. देहात्मदृष्टि जितकी दृढ आहे तितकीच परात्मदृष्टि दृढ झाली कीं बोध संपला. झोपेप्रमाणें जगाला व सुख-दु:खाला विसरणें ही उपरतीची सीमा आहे. त्यांच्या तारतम्याचा याच दृष्टीनें निश्चय करावा. प्रारब्ध कर्म विचित्र असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाचें वर्तनहि एकसारखें नसतें. पण तेवढ्यावरून शहाण्यांनीं शास्त्रार्थाविषयीं भ्रान्त होऊं नये. ज्ञानी आपापल्या कर्माप्रमाणें हवे तसे वागोत, पण त्या सर्वांचा बोध एकसारखाच व मुक्तिहि एकसारखीच; त्यांत फरक नाहीं. पटावरील चित्राप्रमाणें मायेनें आत्म-चैतन्यावर जगच्चित्र काढलें आहे. यास्तव त्याची उपेक्षा करून चैतन्यच तेवढें साक्षात् जाणावें. या चित्रदीपप्रकरणाचें नित्य अनुसंधान करणारे ज्ञानी जगच्चित्र पहात असले तरी पूर्वींप्रमाणें मोहित होत नाहींत. २७६-२९०.

७ तृप्तिदीप

बृहदारण्यक श्रुतीचा अभिप्राय

'आत्मानं चेद्विजानीयात् अयं अस्मीति पूरुष: । किमिच्छन्कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ।। (बृ. ४-४-१२) या श्रुतीचा अभिप्राय काय आहे त्याचा येथें विचार करण्यांत आला आहे; व त्याच्या द्वारा जीवन्मुक्तीची तृप्ति स्पष्ट केली आहे. 'माया आभासानें जीव व ईश्वर करते' असें श्रुतींत सांगितलेलें आहे. त्यामुळें जीव व ईश्वर कल्पित असून त्यांनीं हें सर्व जगत् कल्पिलें आहे. ईक्षणापासून प्रवेशापर्यंतची सर्व सृष्टि ईश्वरकल्पित आहे, व 'जागृति'पासून मोक्षापर्यंतचा संसार हा जीवानें कल्पिला आहे. जो निर्विकार असंग चिद्रूप व देहेन्द्रियादि-अध्यासाचा अधिष्ठानभूत परमात्माच तो वास्तविक संबंधशून्य असलेल्या बुद्धीमध्यें तादात्म्याध्यासानें राहणारा जीव होतो. त्यालाच श्रुतींत 'पुरुष' असें म्हटलें आहे. कूटस्थ चैतन्य या अधिष्ठानासह असलेला जीव मोक्ष-स्वर्गादिकांच्या साधनानुष्ठानाचा अधिकारी होतो. केवल चिदाभास नाहीं. जेव्हां जीव अधिष्ठानाच्या अंशासह म्हणजे कूटस्थासह चिदाभासयुक्त शरीरद्वयाचा स्वरूपत्वानें अंगीकार करितो म्हणजेच - 'हेंच माझें स्वरूप' असें समजतो, तेव्हां 'मी संसारी' असा अभिमान धरितो, पण तोच जेव्हां भ्रमांशाचा म्ह० शरीरद्वयानें युक्त अशा चिदाभासाचा मिथ्यात्वबुद्धीनें अनादर करून 'कूटस्थच माझें स्वरूप आहे' असें मानतो तेव्हां मी चिदात्मा व असंग आहें-असें जाणतो. पण असंगाचा अहंकार कसा संभवतो ? (उत्तर-) एक मुख्य व दोन अमुख्य असा तीन प्रकारचा अहंकार आहे. कूटस्थ व चिदाभास यांचें अन्योन्याध्यासानें एकत्वास

प्राप्त झालेलें स्वरूप हा 'अहं-' शब्दाचा मुख्य अर्थ आहे. कारण सर्व मूढ अनात्मज्ञ लोक त्या अर्थींच 'अहं-'चा व्यवहारांत उपयोग करितात. केवळ आभास व केवळ कूटस्थ हे 'अहं-' शब्दाचे गौण अर्थ आहेत. कारण तत्त्ववेत्ता लौकिक व वैदिक व्यवहारांत चिदाभास व कूटस्थ या अर्थीं त्या शब्दाचा पर्यायानें प्रयोग करितो. 'मी जातों' इत्यादि लौकिक व्यवहारांत कूटस्थाहून चिदाभासाला अगदीं पृथक् करून तो 'अहं' म्हणतो. 'मी असंग आहें, मी चिदात्मा आहें-' याप्रमाणें शास्त्रीय दृष्ट्या चिदाभासाहून अगदीं पृथक् असलेल्या कूटस्थ या अर्थीं तो लक्षणेनें 'अहं-' शब्दाचा प्रयोग करितो. चिदाभासाचें कूटस्थ हेंच स्वरूप आहे. आभास मिथ्या आहे. त्यामुळें 'मी कूटस्थ आहें' असें ज्ञान चिदाभासाला होऊं शकतें व त्या ज्ञानानें चिदाभासाचा बाध होऊन कूटस्थ अवशिष्ट राहतो. पण रज्जुसर्पाचें चालणें जसें मिथ्या तसें 'मी कूटस्थ' हें ज्ञानहि मिथ्या. तथापि तशा मिथ्या ज्ञानानेंहि संसार निवृत्त होतो. म्हणून कूटस्थासह आभास पुरुष, कूटस्थाला मिथ्याभूत अशा स्वत:हून पृथक् करून लक्षणेनें 'मी कूटस्थ आहें,' असें जाणूं शकतो, या अभिप्रायानें श्रुति 'अस्मि' असें म्हणत आहे. १-१८.

'अयं' पदाचा अभिप्राय व 'दशम:' या दृष्टान्ताचें प्रतिपादन

याप्रमाणें श्रुतींतील 'पुरुष:' व 'अस्मि' या दोन पदांच्या प्रयोगाचा आशय सांगून 'अयं' या पदाच्या प्रयोगाचा आशय सांगतात-लोकांचा 'देहच आत्मा' हा बोध जसा असंदिग्ध व अविपर्यस्त दिसतो, तसाच प्रत्यगात्म्याचा निश्चित बोध मोक्षाकरितां संपादन करावा, असा निर्णय करण्यासाठीं श्रुतीनें 'अयं' असें म्हटलें आहे. आचार्यांनीं - 'देहच मी' या निश्चित ज्ञानाप्रमाणें त्याचा बाध करणारें 'ब्रह्म मी' असें ज्ञान ज्याला होतें त्याची इच्छा नसली तरी तो मुक्त होतो, असें म्हटलें आहे. स्वयंप्रकाश चैतन्य नित्य अपरोक्ष आहे. त्यामुळें 'अयं-शब्दानें अपरोक्षत्वच विवक्षित आहे. नित्य अपरोक्षरूप आत्म्यामध्येंहि परोक्ष-अपरोक्ष, ज्ञान-अज्ञान, हें होऊं शकतें. स्वत:ला सोडून बाकीच्या नवांना मोजणाऱ्या दहाव्या मनुष्याला भ्रमानें 'दहावा मेला' असें वाटतें. हेंच अज्ञानकृत आवरण आहे. मग तो 'दहावा नदींत बुडून मेला' असें समजून रडूं लागतो,हा विक्षेप आहे. 'दहावा मेला नाहीं, जिवंत आहे' असें तो आप्ताच्या तोंडून ऐकतो. त्यामुळें स्वर्गाप्रमाणें त्याला दहाव्याचें परोक्ष ज्ञान होतें. शेवटीं 'तूंच दहावा आहेस' असें सांगून मोजून खात्री करून दिली म्हणजे तो 'मीच दहावा आहें' असें अपरोक्षपणें जाणून आनंदित होतो. मग रडत नाही. याप्रमाणें अज्ञान, आवरण, विक्षेप, परोक्ष व अपरोक्ष ज्ञान, शोकनिवृत्ति व तृप्ति अशा या सात अवस्था चिदात्म्याच्या ठिकाणीं योजाव्या. १९-२८.

चिदाभासाच्या सात अवस्था

हा चिदाभास संसारसक्तचित्त होऊन विषय संपादन करण्याच्याच नादास लागतो. श्रुतिविचार करण्यापूर्वीं तो आपलें स्वप्रकाश कूटस्थ चिद्रूप जाणत नाहीं. हेंच अज्ञान; कूटस्थ भासत नाहीं, त्यामुळें तो नाहीं, असें समजून तो तसें बोलतोहि, हेंच अज्ञातकृत आवरण; 'मी कर्ता भोक्ता आहें' हा विक्षेप; 'कूटस्थ आहे' असें नुसतें शाब्दिक ज्ञान होणें, हें परोक्षज्ञान; 'मीच कूटस्थ' असें विचारानें साक्षात् जाणणें हें अपरोक्षज्ञान; 'मी कर्ता-भोक्ता' इत्यादि शोक टाकणें, ही शोकनिवृत्ति व मी आपलें कर्तव्य केलें व प्राप्तव्य प्राप्त करून घेतलें, ही तृप्ति अशा या चिदाभासाच्या सात अवस्था आहेत. त्यांतील पहिल्या तीन बंध करणाऱ्या व पुढील चार मोक्ष देणाऱ्या आहेत. २९-४३.

दोन प्रकारच्या ज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां द्विविध आवरणाचीहि निवृत्ति होते.

'कूटस्थ नाहीं' या असत्त्वावरणाची निवृत्ति परोक्षज्ञानानें होते व 'तो भासत नाहीं' या अभानावरणाची निवृत्ति अपरोक्षज्ञानानें होते. अभानावरण निवृत्त झालें कीं, जीवत्वाचा आरोप क्षय पावतो. त्यामुळें संसारसंज्ञक कर्तृत्वादि सर्व शोक निवृत्त होतो. सर्व संसार निवृत्त झाला असतां नित्युमक्तत्वाचा प्रत्यय येतो. त्यानंतर शोकाचा पुन: उद्भव होत नसल्यामुळें निरंकुश तृप्ति होते. 'आत्मानं चेत्' ही श्रुति जीवाच्या-अपरोक्ष ज्ञान व शोकनिवृत्ति या दोन अवस्था सांगते. ४४-४८.

'अयं' या शब्दानें सांगितलेलें अपरोक्षत्व दोन प्रकारचें आहे. चिद्रूप आत्मा स्वप्रकाश असल्यामुळें त्याच्या व्यवहाराला दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा नसते, हें एक प्रकारचें व बुद्धीनें आत्मा स्वप्रकाश आहे, असें अवलोकन करणें हें दुसऱ्या प्रकारचें अपरोक्षत्व आहे. परोक्षज्ञानकालींहि 'ब्रह्म स्वप्रकाश आहे,' असेंच ज्ञान होत असल्यामुळें विषयाची स्वप्रकाशता समान आहे. परोक्ष ज्ञानाचा बाध कधींच होत नाहीं. 'ब्रह्म नाहीं' असें जर ज्ञान झालें असतें, तर त्याचा बाध झाला असता, पण तसा बाध होत नसल्यामुळें ते भ्रांतज्ञान नव्हे. विषय प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, एवढ्यावरूनच ज्ञान भ्रांत म्हणतां येत नाहीं. कारण स्वर्गज्ञानाला भ्रांत ज्ञान कोणी म्हणत नाहींत. साक्षात् ज्ञानाला पात्र असलेल्या वस्तूचें परोक्ष ज्ञान होणें हा कांहीं दोष नव्हे. असत्त्वांश परोक्ष ज्ञानानें निवृत्त होतो व अभानांश अपरोक्ष ज्ञानानें निवृत्त होतो. 'आत्मा ब्रह्म आहे' या वाक्याचा विचार केला असतां अपरोक्ष ज्ञान होतें. पूर्वोक्त दृष्टान्तांतील 'दहावा कोण ?' असा प्रश्न केला असतां 'तूंच दहावा' असें म्हणतांच तो सर्वांना मोजून 'मीच दहावा' असें साक्षात् जाणतो. मग त्याचें तें ज्ञान कधींच बाधित होत नाहीं. त्याच न्यायानें 'सत् एव सोम्य०' या वाक्यावरून ब्रह्माचें अस्तित्व परोक्षपणें जाणून पुढें 'तत्त्वमसि०' इत्यादि वाक्यांवरून विचारानें 'मीच ब्रह्म' असें समजतो. त्यानंतर त्याची ती बुद्धि पुन: कधींच बाधित होत नाहीं. भृगु, इंद्र इत्यादिकांनीं पूर्वीं ब्रह्माला परोक्ष जाणलें व नंतर विचारानें अपरोक्ष जाणलें. अवान्तर वाक्यानें ब्रह्माचें परोक्ष ज्ञान होतें व महावाक्यानें अपरोक्ष ज्ञान होतें. त्वंपदार्थ व तत्पदार्थ यांचें शोधन केल्यानें लक्षणेनें त्यांचें अपरोक्ष ज्ञान होतें. बुद्ध्यादिकांचा साक्षी जो सर्वान्तर चिदात्मा तो अद्वितीय आनन्दरूप परमात्मा आहे व अद्वय आनन्दरूप परमात्मा चिद्रूप प्रत्यगात्मा आहे, असा ऐक्यबोध झाला म्हणजे 'त्वं-' पदार्थाचें अब्रह्मत्व-परिच्छिन्नत्व व 'तत्-' पदार्थाचें परोक्षत्व निवृत्त होतें व एक सर्वान्तर्यामी प्रत्यगानन्दच अवशिष्ट राहतो. अर्थात् विचारसहित महावाक्यापासून अपरोक्ष ज्ञान होतें. अन्त:करणानें युक्त असणें ही जीवत्वाची उपाधि व अन्त:करणराहित्य ही ब्रह्मत्वाची उपाधि आहे. अन्त:करणाचा त्याग केल्यावर अवशिष्ट राहिलेल्या चिदात्म्याचे ठिकाणीं 'अहं ब्रह्म' या वाक्यानें ब्रह्मत्व पाहिलें जातें. अन्त:करणरहित साक्षी स्वप्रकाश जरी असला तरी घटादि पदार्थांप्रमाणें बुद्धिवृत्तीकडून व्यापला जातो. शास्त्रकारांनीं त्याच्या फलव्याप्यत्वाचाच तेवढा निषेध केला आहे. येथें फल म्ह० बुद्धिवृत्तीमध्यें प्रतिबिंबित झालेला चिदाभास. जड पदार्थांना बुद्धिवृत्ति व तिच्यांतील चिदाभास ही दोन्ही व्यापतात. त्यांतील प्रमाणभूत बुद्धिवृत्तीच्या योगानें त्या पदार्थाविषयींचें अज्ञान निवृत्त होतें व चिदाभासाच्या योगानें जड पदार्थ स्फुरतो. कारण जड पदार्थाचें स्वत:स्फुरण संभवत नाहीं. पण ब्रह्म स्वत:स्फुरणरूप आहे. त्यामुळें त्याविषयींचें अज्ञान घालविण्यासाठीं वृत्तीची व्याप्ति जरी अपेक्षित असली तरी आभासाची अपेक्षा नसते. घटादि अप्रकाशरूप पदार्थ पहावयाचे झाल्यास चक्षु व दीप या दोहोंची अपेक्षा असते; पण दीपाला पहावयाचें झाल्यास एक चक्षुरिंद्रियच पुरेसें होतें. त्याचप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाला

वृत्तिव्याप्तीची अपेक्षा असते, फलव्याप्तीची म्ह० वृत्तिस्थ चिदाभासाच्या व्याप्तीची अपेक्षा नसते. वृत्ति नेहमीं चिदाभासानें युक्तच असते. त्यामुळें ती ब्रह्माला जेव्हां विषय करते तेव्हां तिच्यामध्यें चिदाभास असतोच. तथापि सूर्यापुढें दीपज्योति जशी दिपून जाते. तिचा प्रकाश सूर्यप्रकाशांत मिळून जातो त्याप्रमाणें तो चिदाभास ब्रह्माशीं एकरूप होऊन जातो. 'अप्रमेयं अनादि च' या श्रुतीनें हेंच सांगितलें आहे. 'मनसा एव इदं आप्तव्यं-' मनानेंच या तत्त्वाला प्राप्त व्हावें, या श्रुतिवाक्यांत त्याची बुद्धिवृत्तिव्याप्तिहि श्रुत आहे.

महावाक्यापासून शेवटीं अपरोक्ष ज्ञान होतें

सत्य-ज्ञानादिलक्षण ब्रह्मरूप प्रत्यगात्म्याच्या स्वरूपाचा जो 'मी ब्रह्म आहें' असा बोध होतो, तोच 'आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पूरुष:' हें वाक्य-प्रकृत श्रुति सांगते. पण महावाक्यावरून अपरोक्ष ज्ञान जरी होत असलें तरी तें दृढ होण्यासाठीं आचार्यांनीं 'श्रवणादिकांची आवृत्ति करावी,' असें सांगितलें आहे. यास्तव 'मी ब्रह्म आहें' हा बोध दृढ होईपर्यंत शमादि साधनांनीं युक्त होऊन श्रवणादिकांचा अभ्यास करावा. बोध दृढ न होण्याची अनेक श्रुतिवचनें, ब्रह्मात्मैक्यरूप विषयाचें असंभाव्यत्व व विपरीत भावना अशीं तीन कारणें आहेत. सर्व वेदान्तांचें तात्पर्य आदि-मध्य-अन्त या तिन्ही स्थलीं ब्रह्मात्म्यामध्येंच आहे, असा निश्चय करणें हें श्रवण आहे. ब्रह्ममीमांसेच्या पहिल्या समन्वयाध्यायांत तें उत्तम प्रकारें सांगितलें आहे. दुसऱ्या अध्यायांत बुद्धीचें समाधान करणाऱ्या तर्कांनीं विषयाची संभावना सांगितली आहे. तेंच मनन होय. अनेक जन्मांतील दृढ अभ्यासामुळें 'देहच मी' व 'जगत् सत्य आहे' ही विपरीत भावना पुन: पुन: उत्पन्न होते. चित्ताच्या एकाग्रतेनेंच ती निवृत्त होऊं शकते. तत्वोपदेशाच्या पूर्वींच उपासनेच्या योगानें चित्ताचें ऐकाग्र्य होतें म्हणूनच ब्रह्ममीमांसेंत उपासनांचा विचार केला आहे. पण तत्त्वोपदेशापूर्वीं ज्यांनीं उपासना केलेली नसते त्यांचें चित्त ब्रह्माभ्यासानें मागून एकाग्र होतें ब्रह्माचेंच चिंतन व कथन करणें, एकमेकांना त्याचाच उत्तम बोध करणें व ब्रह्मैकपर होणें. हा ब्रह्माभ्यास होय. उपनिषदांत 'ब्रह्मात्म्याला जाणून त्याचेंच चिंतन करावें, पुष्कळ शब्दांचें अध्ययन करीत बसूं नये. कारण तें वाणीला शीण आणतें' असें सविस्तर सांगितलें आहे. गीतेंतहि 'माझ्या अनन्य भक्तांचा योगक्षेम मी वाहतों' असें म्हटले आहे. या श्रुति-स्मृति विपरीत भावनेच्या क्षयासाठीं आत्म्यामध्यें चित्ताच्या एकाग्रतेचें विधान करितात. जी वस्तु जशी असते तशीच ती न समजतां अगदीं निराळी समजणें ही विपरीत भावना होय. आत्मा देहेंद्रियादिकांहून अगदीं भिन्न आहे व जगत् मिथ्या आहे. पण 'देहच आत्मा आहे व जगत् सत्य आहे' असें समजणें ही विपरीत भावना होय. तिच्या निवृत्तीसाठीं तत्त्वभावना करावी. म्हणजे 'आत्मा देहादिकाहून भिन्न आहे व जगत् मिथ्या आहे,' असें सतत चिंतन करावें. मंत्राच्या जपाप्रमाणें किंवा मूर्तीच्या ध्यानाप्रमाणें तें चिंतन नियमानें करावयाचें नसून जेव्हां जेव्हां क्षुधा लागते तेव्हां तेव्हां आपण जसें भोजन करितों, त्याप्रमाणें जेव्हां जेव्हां वरील विपरीत भावना होईल तेव्हां तेव्हां तत्त्वभावना करावी. मन अतिशय चंचल असल्यामुळें ध्यानादिप्रसंगीं त्याला अतिशय उपरोध होतो. पण तत्त्वभावना करितांना तसा उपरोध होण्याचें कांहीं कारणच नाहीं. 'चिद्-च आत्मा आहे व जगत् मिथ्या आहे' या निश्चयामध्यें ज्यांचें पर्यवसान होतें त्या इतिहासादिकांच्या योगानें निदिध्यासनामध्यें विक्षेप येत नाहीं, उलट चित्ताचा विनोद होतो. पण शेती, व्यापार, नोकरी किंवा काव्य-तर्कादिक यांच्या योगानें बुद्धि विक्षिप्त होते व

तत्त्वानुसंधानहि सुटतें. भोजनादि प्रसंगीं तत्त्वानुसंधान राहूं शकतें. कारण त्यावेळीं चित्ताला अत्यंत विक्षेप होत नाहीं आणि कदाचित् तत्त्वाचें विस्मरण जरी झालें, तरी पुन: लागलेंच त्याचें स्मरण होऊं शकतें. शिवाय केवल तत्त्वाच्या विस्मरणानेंच कांहीं अनर्थ होत नाहीं, विपरीत भावनेमुळें 'संसार'-संज्ञक अनर्थ ओढवतो. पण विस्मरण होतांच पुन:स्मरण केल्यास विपरीत कल्पनेला अवकाशच रहात नाहीं. अन्य शास्त्रादिकांचा अभ्यास करणाऱ्या लोकांना तत्त्वानुस्मरण करण्यास अवकाश नसतो. किंबहुना तें आपल्या अभ्यासाला प्रतिबंध करणारें आहे, या आशयानें त्याची मुद्दाम उपेक्षा केली जाते. श्रुति 'केवल आत्मानुसंधान करा व बाकीचे सर्व कायिक-वाचिक-मानसिक व्यवहार सोडा' असें सांगते. आहारादि सोडल्यास शरीर जिवंत राहणार नाहीं. पण इतर व्यवहार व शास्त्राध्ययनादि न केल्यास तें जिवंत राहणार नाहीं, असें मुळींच नाहीं. जनकादिक राज्य करीत होते हें खरें; पण त्यांचा बोधहि दृढ होता. तसा दृढ बोध ज्याला झाला असेल त्यानें तर्कशास्त्र पढावें किंवा शेतकी करावी ! ९६-१३०.

ज्ञानाला-जगत् मिथ्या आहे-हा बोध आवश्यक

'जगत् मिथ्या आहे'ही वासना दृढ झाल्यावर तत्त्ववेत्ते आपापल्या प्रारब्धाचा क्षय व्हावा म्हणून मनांत खिन्न न होतां आपापल्या कर्मानुसार प्रवृत्त होतात.आपल्या कर्माप्रमाणेंच ते वागत असल्यामुळं त्यांच्याविषयीं कोणत्याच प्रकारची शंका घेतां येत नाहीं.ज्ञानी व अज्ञानी या दोघांनाहि प्रारब्धकर्म सारखेंच फल भोगावयास लावितें.पण त्यांतील ज्ञान्याला धैर्यामुळें क्लेश होत नाहींत व मूढ अधैर्यानें क्लेश भोगतो.ज्याच्या बुद्धीनें आत्म्याला साक्षात् जाणलें आहे व ज्याला देहात्मबुद्धीनें व्याकुल केलेलें नाहीं असा ज्ञानी कशाची व कोणासाठीं इच्छा करून शरीराच्या संतापानें संतप्त होईल ? जगत् मिथ्या आहे,अशी त्याची दृढ भावना असल्यामुळें त्याला विषयहि दिसत नाहीं व विषयांची इच्छा करणारा भोक्ताहि दिसत नाहीं. विचारवान् आपातरमणीय भोगांमध्यें आसक्त होत नाहीं. तर दोषदृष्टीनें त्यांचा त्याग करण्याचीच इच्छा करितो. शास्त्रांत विषयांविषयीं दोषदृष्टि कशी करावी, तें सांगितलें आहे. विषय दु:खाचें निमित्त आहेत, ते दु:खरूप आहेत, असें चिंतन केल्यानें त्यांवरील आसक्ति कमी होते. प्रारब्धकर्माच्या प्राबल्यामुळें भोगेच्छा जरी झाली तरी ज्ञानी मोठ्या क्लेशानेंच, वेंठीला धरलेल्या माणसाप्रमाणें, भोग भोगतो. 'काय करावें अजून माझें प्रारब्ध क्षीण होत नाहीं' असें म्हणून मोठ्या कष्टानें तो प्रापंचिक व्यवहार करितो. पण हा क्लेश म्ह० संसारताप नव्हे तर विरक्ति होय. कारण तो विवेकपूर्वक असतो. त्यामुळें विवेकी अल्पभोगानें तृप्त होतो. अविवेकी अनंत भोग भोगूनहि तृप्त होत नाहीं. विवेकी अल्प भोगालाहि पुष्कळ मानतो. शत्रूनें ज्याचें सर्व राज्य हरण केलें आहे असा राजा एक गांव मिळाला तरी पुरे म्हणतो. १३१-१५०.

ब्रह्मज्ञानी प्रीतिवांचून प्रारब्धभोग भोगतात

दोषदर्शनरूप विवेक जागत असतांना प्रारब्धकर्म तरी भोगेच्छा कशी उत्पन्न करील, असें आपल्याला वाटतें खरें; पण इच्छा, अनिच्छा व परेच्छा असें त्रिविध प्रारब्ध असतें. अमुक केलें तर आपल्यावर अनर्थ ओढवेल, हें माहीत असूनहि चोर, जार वगैरे स्वेच्छेनें अकार्यात प्रवृत्त होतात. 'त्याचें निवारण कोणालाहि करतां येत नाहीं.' असें भगवानांनीं सांगितलें आहे. गीतेंतच 'काम एष क्रोध एष:०' या वचनानें अनिच्छा प्रारब्धहि सांगितलें आहे. मनुष्याची इच्छा नसली तरी तृष्णा त्याच्याकडून बलात्कारानें अकार्य करविते. दुसऱ्याच्या भिडेनें मनुष्य एकादें अकार्य करितो. तेंच परेच्छा प्रारब्ध होय.

असें त्रिविध प्रारब्ध जरी असलें तरी ज्ञानी पुरुषाची इच्छा निर्बीज असते. ज्ञानानें तिचा बाध झालेला असतो. हें सर्व मिथ्या आहे, असें ज्ञान झाल्यामुळें विद्वानाची इच्छा अल्पभोग तेवढा देऊं शकते; पण पुढील अनर्थ उत्पन्न करूं शकत नाहीं. भोगानें प्रारब्ध क्षीण होतें व भोग मिथ्या आहेत, असा निश्चय झाल्यानें त्याविषयीं वासना रहात नाहीं. अज्ञ पुरुषाला 'या विषयाचा व माझा वियोग होऊं नये, याची अशीच उत्तरोत्तर वृद्धि होत जावी. माझ्या विषयसेवनाला विघ्न येऊं नयेत; मी यामुळेंच धन्य आहें,' असा भ्रम होतो. 'पण अवश्य होणारी गोष्ट कधींहि टळणार नाहीं, व न होणारी गोष्ट कधीं होणार नाहीं' हा निश्चय वरील भ्रमाचें निवारण करितो. तात्पर्य ज्ञानी व अज्ञानी या दोघांनाहि भोग जरी एकसारखाच होत असला तरी भ्रान्त मनुष्य वासनाद्वारा अनर्थांत पडतो व ज्ञानी पडत नाहीं. कारण तो भोगाचें मिथ्यात्व जाणून त्यावरील आस्था अगदीं कमी करितो व प्रारब्धप्राप्त भोग जरी भोगीत असला तरी त्यांविषयीं संकल्प करीत नाहीं. मग तो संसाररूप अनर्थांत कसा पडणार ? हें अचिंत्यरचनारूप जगत् स्वप्न किंवा इंद्रजाल यांसारखें क्षणभंगुर आहे, असें जाणणारा त्यांत अनुरक्त कसा होणार ? स्वप्नाचा-प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन जागरावस्थेचा अनुभव घेणाऱ्या पुरुषानें सावधान मनानें त्या दोन्ही अवस्थांचें चिंतन करावें. म्हणजे जागरावस्थाहि स्वप्नतुल्य आहे, हें लक्षांत येईल. त्या दोन्ही अवस्था अगदीं सारख्या आहेत, असें दीर्घकाल चिंतन करून तो जागरास्थेंतील सत्यत्वबुद्धि सोडतो व पुनरपि त्यांत अनुरक्त होत नाहीं. सृष्टीची रचना अचिंत्य असल्यामुळें हें सर्व द्वैत इंद्रजाल आहे, ही गोष्ट न विसरणाऱ्या पुरुषाची नुस्त्या प्रारब्धभोगानें काय हानि होणार ? 'हें सर्व मिथ्या आहे' या गोष्टीचें सतत स्मरण ठेवावें, हा तत्त्वविद्येचा आग्रह आहे व जीवाला सुख दु:खानुभव द्यावा, हा प्रारब्धाचा आग्रह आहे. त्यामुळें त्यांचे विषय भिन्न भिन्न आहेत. अर्थात् तत्त्वज्ञान व प्रारब्ध यांचा विरोध नाहीं. हें इंद्रजाल आहे, जादूचा खेळ आहे, हें जाणत असूनहि मनुष्य त्याच्या योगानें आपला चित्तविनोद-करमणूक करून घेतो, हें प्रसिद्ध आहे. प्रारब्धकर्म जगत् सत्य आहे, असें ठरवूनच जर भोग देत असतें तर तें विद्येच्या विरोधी आहे, असें म्हणणें भाग पडलें असतें; पण नुसत्या भोगावरून त्याचें सत्यत्व सिद्ध होऊं शकत नाहीं. स्वप्नातील मिथ्या वस्तूंच्या योगानेंहि सुखदु:खानुभव येतो. तसाच मिथ्या जाग्रद्वस्तूंचा भोग संभवतो. तसेंच, तत्त्वज्ञानानें जर जगाचा निषेध केला असता तर तें प्रारब्धाचें विघातक झालें असतें. पण तें मिथ्या आहे, एवढ्याच ज्ञानानें जगाचा निषेध होऊं शकत नाहीं. जादूचा खेळ पाहणारे त्याच्या स्वरूपाचें निरसन करीत नाहींत. पण तें गारूड आहे, एवढें मात्र जाणतात. त्याच न्यायानें भोग्याच्या स्वरूपाचें निरसन न करितांच तें मिथ्या आहे, असें ज्ञान होतें. १५१-१८०.

द्वैताचें विस्मरण, हें खरें ज्ञान नव्हे

'जेव्हा याला सर्व जगत् स्वात्मा होतें तेव्हां हा आत्मा कोणत्या साधनानें कोणत्या विषयाचा अनुभव घेणार ?' अशा अर्थाची जी बृहदारण्यकश्रुति आहे ती सुषुप्ति किंवा मुक्ति या अवस्थांना उद्देशून आहे, असें ब्रह्मसूत्रांत निश्चित केलें आहे. त्यामुळें श्रुतीहि 'द्वैताचें निरसन करूनच ज्ञान होतें' असें म्हणत नाहीं. त्यावांचून याज्ञवल्क्यादिकांचें आचार्यत्व कसें संभवेल ? कारण त्यांनीं द्वैत पाहिलें तर त्यांना ज्ञान नाहीं, असें होणार; आणि द्वैत न पाहिलें तर त्यांची वाणी कशी बोलणार ? 'निर्विकल्पसमाधींत द्वैत दिसत नाहीं. यास्तव तीच अपरोक्ष विद्या आहे' म्हणून जर म्हटलें तर सुषुप्तिहि विद्या आहे, असें म्हणावें लागणार ! कारण सुषुप्तींतहि द्वैत दिसत नाहीं, यास्तव द्वैताचें विस्मरण हें ज्ञान नव्हे. तर विवेकज्ञानच

खरें ज्ञान आहे. आत्मज्ञानच विद्या आहे. 'तथापि या दुष्ट चित्ताचा निरोध केला पाहिजे' म्हणून म्हणशील तर तसे खुशाल करावें. आम्हांला तें इष्टच आहे. कारण चित्तदोषांचा क्षय झाला असतां अद्वितीय आत्मज्ञानासाठीं अत्यंत इष्ट असलेलें जें जगाचें मायामयत्व तें उत्तम प्रकारें पाहिलें जातें. असो; तात्पर्य ज्ञानी प्रारब्ध दोषामुळें जरी इच्छा करीत असला तरी अज्ञाप्रमाणें इच्छा करीत नाहीं. म्हणूनच 'किमिच्छन्' असे श्रुत आहे. तत्त्ववेत्त्याला प्रारब्धानुसार विषयासक्ती असते पण ती दृढ नसते. त्यामुळेंच 'राग हें अज्ञानाचें चिह्न आहे व ज्ञान्याचे ठिकाणीं रागादिक असोत' हीं दोन्ही वचनें अविरोधानें सार्थ होतात. १८०-१९१.

आत्मा असंग आहे

जगाच्या मिथ्यात्वाप्रमाणेंच आत्म्याचें असंगत्वहि ज्ञानी पाहतो. त्यामुळें वास्तविक भोग्याच्या अभावाप्रमाणें वास्तविक भोक्त्याचाहि अभाव आहे, हें सांगण्याच्या इच्छेनें 'कस्य कामाय' असें श्रुति म्हणते ! वास्तविक भोग्यच जर नाहीं तर तो कशाची इच्छा करणार ? व वास्तविक भोक्ताच जर नाहीं तर कोणासाठीं इच्छा करणार ? असा 'किमिच्छन्' व 'कस्य कामाय' या श्रुतीचा आशय आहे. पति, पत्नी इत्यादि सर्व आपल्या सुखासाठीं पत्नी, पति इत्यादिकांची इच्छा करितात, असें बृहदारण्यकांत सविस्तर सांगितलें आहे. कूटस्थ असंग असल्यामुळें भोक्ता होऊं शकत नाही. कारण 'मी सुखी, दु:खी आहें' असा जो अभिमानरूप विकार तोच भोग होय. पण जो कूटस्थ-निर्विकार तोच विकारी कसा होणार ? चिदाभास विकार पावणाऱ्या बुद्धीच्या अधीन असतो. त्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं विकार संभवतो. पण कोणतीहि भ्रांति अधिष्ठानावांचून होऊ शकत नाहीं. यास्तव कूटस्थ व चिदाभास, असा उभयात्मक भोक्ता आहे. तशा बुद्ध्यादि-उपाधियुक्त भोक्त्या आत्म्याचा अनुवाद करून श्रुतीनें बुद्ध्यादिकांच्या कल्पनेचें अधिष्ठान असा जो चिदात्मा त्याला बुद्ध्यादि-अनात्म्याचें निरसन करून अवशिष्ट ठेवलें आहे. जनकानें 'आत्मा कोणता ?' असा प्रश्न केला असतां 'योऽयं विज्ञानमय: प्राणेषु' या वाक्यानें विज्ञानमयापासून आरंभ करून शेवटीं 'असंगो ह्ययं पुरुष:' असें म्हणून कूटस्थाला अवशिष्ट ठेवलें आहे. ऐतरेयांत 'कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे' इत्यादि वचनांत अन्त:करणोपाधिक आत्म्यापासून आरंभ करून प्रज्ञानरूप कूटस्थाला अवशिष्ट ठेविलें आहे. कूटस्थाचें सत्यत्व आपल्यावर आरोपित करून आत्म्याच्या अविवेकामुळें भोक्तृत्व सत्य मानून तो भोग केव्हांहि सोडण्याची इच्छा करीत नाहीं. 'भोक्ता आपल्याच सुखादिभोगासाठीं पति, स्त्री इत्यादिकांची इच्छा करितो,' ह्या लौकिक वृत्तान्ताचाच श्रुतीनें उत्तम प्रकारें अनुवाद केला आहे. 'भोग-विषय भोक्त्याच्या भोगाचीं उपकरणें असल्यामुळें भोग्यामध्यें प्रीति ठेवूं नये, तर भोक्त्यावरच प्रेम करावें' असें त्या श्रुतीनें सांगितलें आहे. कारण भोक्ता प्रधान आहे. भोग्य प्रधान नाहीं. पामर भोग्यांविषयी जसा दक्ष असतो तसा मुमुक्षु आत्म्याविषयीं दक्ष-सावधान असतो. विद्वान् व विजयी होण्याची इच्छा करणारा काव्य-नाटक-तर्कादिकांचा जसा निरंतर अभ्यास करितो, तसा मुमुक्षूनें निरंतर आत्मविचार करावा. स्वर्गादिकांच्या इच्छेनें एखादा मनुष्य श्रद्धेनें जप-याग-उपासनादि जसा करितो, त्याप्रमाणें मुक्त होण्याच्या इच्छेनें मुमुक्षूनें आत्म्यावर श्रद्धा ठेवावी. योगी अणिमादि सिद्धींसाठीं मोठ्या आयासानें चित्ताचें ऐकाग्र्य जसें संपादन करितो त्याप्रमाणें मुमुक्षूनें मोक्षासाठीं आत्म्याला देहादिकांहून पृथक् जाणावें. ज्याप्रमाणें दृढ अभ्यासानें कोणत्याहि कामांत कौशल्य प्राप्त होतें, त्याप्रमाणें अभ्यासदार्ढ्यानें अनात्म्याहून आत्म्याचें पृथक्त्वज्ञानहि स्पष्ट होतें. जाग्रदादि अवस्थांमध्यें एकच आत्मा

आहे. तो ज्या अवस्थेंत जें पाहतो तें त्याच अवस्थेंत राहातें. आत्मा त्या अवस्थांहून भिन्न आहे, असें जो जाणतो त्याला प्रस्तुत शरीर सोडल्यावर दुसरें शरीर घ्यावें लागत नाहीं. २१५.

याप्रमाणें आत्मतत्त्व असंग आहे, असा निश्चय झाला असतां 'विज्ञानमय-' नांवाचा जो विकारी चिदाभास त्याचें भोक्तृत्व अवशिष्ट राहतें. हा चिदाभास मायिक आहे. कारण तशा अर्थाची श्रुति आहे व तसाच अनुभवहि आहे. जगत् इंद्रजाल आहे व हा त्यांत अन्तर्भूत होतो. चिदाभासाचा विलय साक्षी पाहतो. चिदाभासहि 'मी मिथ्या आहें' असें जाणून पुन: भोगाची इच्छा करीत नाहीं. 'मी भोक्ता आहें' असें म्हणण्याची मग त्याला लाज वाटते. तो स्वत:ला भोक्ता म्हणण्यासहि जर लाजतो तर साक्षीवर भोक्तृत्वाचा आरोप करील हें शक्यच नाहीं. हा सर्व अभिप्राय मनांत धरून श्रुति 'कस्य कामाय' असा आक्षेप करीत आहे, त्यामुळे शरीराच्या योगानें होणारा संतापहि संभवत नाहीं. २१६-२२२.

तिन्ही शरीरांतील ज्वरांचा अभाव

स्थूल, सूक्ष्म व कारण अशीं तीन शरीरें आहेत. त्या त्या शरीराला उचित असा त्रिविध ज्वर आहे. स्थूल शरीरांत वात-पित्त-कफजन्य असंख्य व्याधि आहेत. दाह, भंग, कुरूपत्व इत्यादिहि अनेक दु:खें आहेत. सूक्ष्म शरीरांत काम-क्रोधामुळे व शांति-दम-समाधान यांच्या अभावामुळें संताप होतो. कारण शरीरांत आत्मा स्वत:ला जाणत नाहीं व दुसऱ्याला जाणत नाहीं. तर जणुं काय नाहींसा झाल्यासारखाच असतो. तेंच पुढील दु:खाचें बीज आहे. असे हे त्रिविध ज्वर तीन शरीरांत स्वभावत:च असतात. त्यांचा वियोग झाल्यावर तीं शरीरेंच राहूं शकत नाहींत. २२३-२२८.

चिदाभासामध्यें स्वाभाविक ज्वर मुळीच नाहीं. कारण चित् चा प्रकाश हाच एक स्वभाव आहे आणि चिदाभासामध्येंहि जर ज्वर संभवत नाहींत तर मग ते साक्षीमध्यें कोठून असणार ? तथापि चिदाभास अज्ञानामुळें आपल्याला शरीरत्रयरूप मानतो. तो साक्षीचें सत्यत्व आपल्या व तीन शरीरांच्या ठिकाणीं कल्पून तें सर्व आपलेंच वास्तविक रूप आहे, असें समजतो. एखादा कुटुंबी स्त्रीपुत्रादिकांना संताप झाला असतां तो मलाच होत आहे, असें ज्याप्रमाणें मानतो त्याप्रमाणें चिदाभास शरीरादिकांना संताप होऊं लागला असतां मीच संतप्त होत आहें असें समजतो, पण तो जेव्हां आत्मानात्मविवेक करितो, भ्रांति सोडतो व आपलीहि गणना न करितां सदा सर्वज्वरशून्य साक्षीचें चिंतन करितो तेव्हां शरीराच्या संतापानें संतप्त कां होईल ? मिथ्या सर्पज्ञान पळण्याचें निमित्त आहे, पण रज्जुज्ञान होऊन सर्पभ्रम निवृत्त झाल्यावर आपल्या पळण्याचा आपल्यालाच पश्चात्ताप होतो. चिदाभासाला कूटस्थावर भोक्तृत्वाचा मिथ्या आरोप केल्याबद्दल पश्चात्ताप होतो व जणु काय क्षमा मागत असल्याप्रमाणेंच तो साक्षीआत्म्याला शरण जातो. पुन: पुन: केलेल्या पापाचा क्षय व्हावा म्हणून स्नानादिकांची आवृत्ति जशी करितात त्याप्रमाणें चिदाभास ध्यानाची पुन: पुन: आवृत्ति करीत साक्षिपरायण होतो. तो शरीरादिकांशीं पुन: कधीं मिळत नाहीं. युवराजपदावर आरूढ झालेला राजपुत्र साम्राज्याच्या इच्छेनें राजाचें अनुकरण जसें करितो त्याप्रमाणें चिदाभास ब्रह्म होण्यासाठीं साक्षीचें अनुकरण करितो. देव होण्याच्या इच्छेनें जसा कोणी एखादा अग्नींतहि प्रवेश करितो तसा चिदाभास साक्षिरूपानें अवस्थित होण्यासाठीं आपल्या विनाशाचीहि इच्छा करितो. पण अग्नींत प्रवेश केलेल्या मनुष्याच्या देहाचा दाह पूर्णपणें होईपर्यंत तो मनुष्याकार जसा सोडीत नाहीं त्याप्रमाणें प्रारब्ध क्षीण होऊन वर्तमान देह पडेपर्यंत आभास आपलें

आभासत्व सोडीत नाहीं. रज्जुज्ञान झाल्यावरहि सर्पभ्रमामुळें शरीरांत उत्पन्न झालेला कंप वगैरे हळुहळु शांत होतो व मंद अंधकारांत असलेली ती रज्जु पुन: सर्पभ्रमाला कारण होते. त्याप्रमाणें प्रारब्धभोगहि हळूहळू शांत होतो, एकदम शांत होत नाहीं, व भोगसमयीं एखादे वेळीं 'मी मनुष्य आहें,' असा भास होतो. पण तेवढ्यानें तत्त्वज्ञान नाहींसें होत नाहीं. जीवन्मुक्ति हें व्रत नव्हे तर वस्तुस्थिति आहे. त्यामुळें जेव्हां जेव्हां भूक लागते तेव्हां तेव्हां मनुष्य जसा जेवतो त्याप्रमाणें जेव्हां जेव्हां अध्यास होईल तेव्हां तेव्हां आत्मविवेचन करावें. पूर्वोक्त दृष्टान्तांतील दहावा मनुष्य 'मीच दहावा' असें कळतांच शांतचित्त होतो. त्याचा सर्व शोक निवृत्त होतो. पण त्यानें मस्तक बडवून घेतल्यामुळें झालेला व्रण जसा औषधानें हळुहळू शांत होतो त्याप्रमाणें अपरोक्ष आत्मज्ञानानें शोकनिवृत्ति जरी झाली तरी प्रारब्धकर्माचा भोगानें क्षय करूनच हा मुक्त होतो. २२९-२५०.

ब्रह्मज्ञान्याच्या निरंकुश तृप्तीचें वर्णन

याप्रमाणें शोकनिवृत्ति ही चिदाभासाची सहावी अवस्था सांगितली. आतां 'तृप्ति' या नांवाची सातवी अवस्था सांगतों. विषयांच्या योगानें होणारी तृप्ति सांकुश-सप्रतिबंध असते; व ही तृप्ति निरंकुश-निष्प्रतिबंध आहे. मी आपलें कर्तव्य केलें व प्राप्तव्य करून घेतलें, असें मानूनच ज्ञानी तृप्त होतो. याला तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वीं इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति यांसाठीं या लोकीं शेती, व्यापार वगैरे कर्तव्य होतें, स्वर्गासाठीं कर्मानुष्ठान, उपासना इत्यादि कर्तव्य होतें व मोक्षासाठीं श्रवणादि ज्ञानसाधन कर्तव्य होतें. पण आतां सांसारिक कर्मफलाची अपेक्षा नसल्यामुळें व ब्रह्मानंदाचा साक्षात्कार झाल्यामुळें तें सर्व करून झालें आहे. त्याला कर्तव्य असें कांहींएक राहिलेलें नाहीं. त्यानंतर तो ज्ञानी कृतकृत्यतेचें असें अनुसंधान करीत नित्य तृप्त होतो. २५१-२५४.

अज्ञ लोक पुत्रादिकांच्या अपेक्षेनें दु:खी होऊन खुशाल. संसार करोत मी परमानंदपूर्ण आहें. तेव्हां मी कशाला संसार करूं ? परलोकाला जाण्याची इच्छा करणारे कर्मठ कर्मानुष्ठान करोत, पण सर्वलोकात्मक असलेला मी तें कशाला करूं ? जे अधिकारी असतील त्यांनीं शास्त्रांचें व्याख्यान करावें किंवा वेदाध्ययन करावें. मी अक्रिय आत्मा असल्यामुळें मला त्यांचा अधिकारच नाहीं. मी निद्रा, भिक्षा, स्नान-शौच यांतील कशाची इच्छा करीत नाहीं व कांहीं करीतहि नाहीं. दुसरे लोक जर मजवर त्यांचा आरोप करीत असले तर करीनात, त्यांत माझी काय हानि आहे ? ज्यांना तत्त्वज्ञान नसेल त्यांनीं श्रवण करावें, ज्यांना संशय असेल त्यांनीं मनन करावें, ज्यांना विपरीत भावना झाली असेल त्यांनीं ध्यान करावें. मी त्यांतील कांहीं करत नाहीं. कारण मला तत्त्वज्ञान झालें आहे. त्याविषयीं संशय उरलेला नाहीं व 'देहच मी' अशी माझी विपरीत भावना कधींच होत नाहीं. या विपरीत भावनेवांचूनहि चिरकाल दृढ झालेल्या वासनेनें 'मी मनुष्य' असा व्यवहार होऊं शकतो. प्रारब्धकर्म क्षय पावतांच हा व्यवहार निवृत्त होतो. पण कर्माचा क्षय होईतों सहस्रावधि ध्यानांनींहि तो शांत होत नाहीं. व्यवहार थोडा व्हावा, म्हणून ज्यांना ध्यानाची आवश्यकता वाटत असेल त्यांनीं तें करावें. मला व्यवहार बाधक वाटतच नाहीं, मग मी ध्यान कशाला करूं ? मला विक्षेप नाहीं, म्हणून समाधिहि नको. विक्षेप व समाधि हे विकार पावणाऱ्या मनाचे धर्म आहेत. मी नित्य अनुभवरूप आहें. तेव्हां समाधीचें फल-अनुभव माझ्याहून पृथक् कोठें राहिला ? मी आपलें कर्तव्य केलें व प्राप्तव्य मला प्राप्त झालें हाच माझा निश्चय आहे. अकर्ता व असंग अशा माझा लौकिक, वैदिक किंवा निषिद्ध व्यवहार माझ्या प्रारब्धाप्रमाणें होवो. अथवा मी जरी

कृतकृत्य आहें तरी लोकानुग्रहार्थ शास्त्रीय मार्गानेंच वागेन. त्यांत तरी माझी काय हानि आहे ? शरीर पूजा-स्नानादि करो, वाक् जप-पाठादि करो, बुद्धि ध्यान करो कीं ब्रह्मानंदांत लीन होवो, मी साक्षी त्यांतील कांहीं करीत नाहीं किंवा करवीत नाहीं. २५५-२७०.

याप्रमाणें आमचे विषय अगदीं भिन्न भिन्न असल्यामुळें माझा व कर्मठाचा कलह कां होईल ? कर्मठाचा आग्रह शरीर-वाक्-मन यांविषयीं आहे, साक्षीविषयीं नाहीं. ज्ञान्यांचा आग्रह साक्षी असंग आहे याविषयीं आहे. शरीरादिकांविषयीं नाहीं. त्यामुळें एकमेकांचा आशय न जाणणाऱ्या दोन बहिऱ्यांप्रमाणें ज्ञानी व कर्मी भांडत असतात. कर्मी ज्या साक्षीला ओळखीतच नाहीं त्याला तत्त्वज्ञ ब्रह्म समजेना, त्यांत कर्मठाची काय हानि आहे ? तसेंच ज्ञानी पुरुषानें शरीर-वाक्-मन यांचा मिथ्या बुद्धीनें त्याग केल्यावर कर्मठ यांच्या योगानें प्रवृत्त होईना, त्यांत ज्ञान्यांचें काय जातें ? प्रवृत्ति जिज्ञासा उत्पन्न करिते व निवृत्ति ज्ञानाला कारण होते. पण ज्ञानी पुरुषाला त्यांतील कशाचीच आवश्यकता नाहीं. ज्ञानाचा बाध झाला नाहीं कीं तें एकसारखें अनुवृत्त होतें. अविद्या किंवा तिचें कार्य ज्ञानाचा बाध करूं शकत नाहीं. तत्त्वज्ञानानें त्यांना पूर्वीच बाधित केलेलें असतें. त्यानंतर बाधित झालेलें अविद्याकार्य जरी दिसत असलें तरी तें कांहीं करू शकत नाहीं. कार्याच्या द्वारा विकास पावणाऱ्या अविद्येशीं लढून बोध विजयी झालेला असतो. त्यामुळें अत्यंत दृढ झालेल्या त्याचा बाध संभवत नाहीं. बोधानें मारून टाकलेल्या अज्ञानाचें व त्याच्या कार्याचें शव पडून राहू दे. त्यामुळें बोधसम्राटाला कांहींच उपसर्ग होऊं शकत नाहीं. उलट त्याच्या योगानें त्याची कीर्तिच होते; जो पुरुष अशा अतिशूर बोधाशीं वियुक्त होत नाहीं, त्याच्या देहगत प्रवृत्तीनें किंवा निवृत्तीनें काय होणार ? ज्ञानशून्य पुरुषाचाच प्रवृत्तीविषयीं आग्रह असणें योग्य आहे. कारण मनुष्यानें स्वर्ग किंवा मोक्ष यासाठीं यत्न अवश्य केला पाहिजे. विद्वान् जेव्हां अशा अज्ञांमध्यें असतो तेव्हां त्यानें कायिक-वाचिक-मानसिक सर्व क्रिया कराव्या, पण तो जर जिज्ञासूंमध्यें असेल तर त्यांच्या ज्ञानासाठीं त्यानें त्यांना दोष देऊन त्याग करावा. पिता आपल्या अर्भकाच्या इच्छेप्रमाणें जसा वागतो त्याप्रमाणें ज्ञानी पुरुषानें अविद्वानांच्या अनुसार वर्तन करावें. बालकानें कांहीं केलें तरी पिता रागावत नाहीं, त्याप्रमाणें विद्वानानें अज्ञांच्या निंदा-स्तुतीकडें लक्ष देऊं नये. तर ज्या उपायानें त्यांना ज्ञान होईल तेंच करावें. अज्ञाला आत्मज्ञ करणें यांवाचून विद्वानाला दुसरें काम राहत नाहीं. २७१-९०.

या प्रमाणें कृतकृत्यतेमुळें तृप्त झालेला विद्वान् आपल्याला सतत धन्य मानतो. त्याला झालेलें आत्मज्ञान, अनुभवास आलेला ब्रह्मानन्द, त्याच्या दु:खाचा अभाव, अज्ञानाचा नाश, कृतकृत्यता, प्राप्तप्राप्यता, निरंकुशतृप्ति, पुण्य, शास्त्र, गुरु व ज्ञान या सर्वांविषयीं तो धन्यता मानतो.

८ कूटस्थदीप

देहाच्या बाहेरील ब्रह्म व चिदाभास यांचा भेद

आकाशस्थ प्रसिद्ध सूर्याच्या प्रकाशानें सामान्यत: प्रकाशित केलेल्या भिंतीवर आरशांतील प्रतिबिंबाचा कवडसा पाडविला असतां तोहि तिला विशेषत: प्रकाशित करितो, त्याप्रमाणें कूटस्थ चैतन्यानें सामान्यत: प्रकाशित केलेल्या देहाला बुद्धिस्थ चिदाभास प्रकाशित करतो. अनेक दर्पणांतून भिंतीवर पाडविलेल्या अनेक कवडशांच्या अनेक संधीमध्यें आकाशस्थ सूर्याचा सामान्य प्रकाश दिसतो

व आरसे दूर केल्यामुळें ते कवडसे जरी नाहींसें झाले तरी तो सामान्य प्रकाश भिंतीवर पसरलेला दिसतच असतो. त्याचप्रमाणें जागृत व स्वप्न या अवस्थांमध्यें चिदाभासविशिष्ट अनेक बुद्धिवृत्तींच्या म्ह० घटादि विषयज्ञानांच्या संधींना आणि सुषुप्ति, समाधि व मूर्च्छा या अवस्थांत सर्व विषयज्ञानांच्या अभावांना प्रकाशित करणाऱ्या या कूटस्थाला त्या विषयज्ञानांहून व त्यांच्या अभावांहून पृथक् जाणावें. १-३.

घटाकारबुद्धिवृत्तींतील चिदाभास केवल घटालाच प्रकाशित करितो व घटाचें ज्ञातत्व ब्रह्मचैतन्याकडून प्रकाशित केलें जातें. घटाविषयींची बुद्धिवृत्ती उत्पन्न होण्यापूर्वी घट ब्रह्माकडून अज्ञातत्वानें प्रकाशित केला जातो. व बुद्ध्युत्पत्तीनंतर तो ब्रह्माकडूनच ज्ञातत्वानें प्रकाशित होतो, एवढाच त्यांत भेद आहे. ४-५.

भाल्याच्या टोंकांप्रमाणें जिच्या अग्रभागीं चिदाभास आहे अशी बुद्धिवृत्ति हेंच ज्ञान व जाड्य हेंच अज्ञान. त्यांच्या योगानें व्याप्त-सर्वतः संबद्ध झालेला घट क्रमानें 'ज्ञात व अज्ञात' म्हटला जातो. अज्ञात घट जसा ब्रह्माकडून प्रकाशित केला जातो तसाच ज्ञात घटहि ब्रह्माकडूनच प्रकाशित होतो. कारण ज्ञातत्व उत्पन्न केल्यानेंच चिदाभासाचा क्षय होतो. त्यामुळें तो घटाचें ज्ञातत्व प्रकाशित करूं शकत नाहीं. 'अहो पण अज्ञातता उत्पन्न करण्यास अज्ञानच जसें पुरें आहे तशी ज्ञातता उत्पन्न करण्यास बुद्धि पुरे, चिदाभास कशाला हवा ?' म्हणून कोणी विचारील तर आभासशून्य बुद्धीकडून ज्ञातत्व उत्पन्न केलें जात नाहीं. कारण चिदाभासरहित बुद्धि व विकारी माती, दगड वगैरे पदार्थ यांत काय फरक आहे ? कांहींच नाहीं. त्यामुळें मातीनें सारविलेल्या घटाला जसें 'ज्ञात घट' म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें चिदाभासरहित बुद्धीनें व्यापलेल्या घटालाहि 'ज्ञात' म्हणतां येत नाहीं. यास्तव घटामध्यें चिदाभासरूप फलाचा उदय हेंच त्याचें ज्ञातत्व आहे ब्रह्मचैतन्य हें घटादिकाचें स्फुरण नव्हे. कारण तें प्रमाणप्रवृत्तीच्या पूर्वींहि विद्यमान असतें. 'बाह्य पदार्थ प्रमाणाचे विषय झाले असतां व प्रमाणाचें फल या रूपानें जी संविद स्वीकारलेली आहे तोच या वेदान्त शास्त्रांत वेदान्तवाक्यरूप प्रमाणानें ज्ञातव्य अर्थ आहे,' असें सुरेश्वराचार्य म्हणतात. त्यांत..त्यांनाहि ब्रह्मचैतन्यासारखा चिदाभास प्रमाणाचें फल म्हणून विवक्षित आहे आचार्यांनींहि उपदेशसाहस्रींत त्यांचा भेद सांगितला आहे. ६-१२.

ज्याअर्थी ब्रह्मचित् व चिदाभास यांचा भेद याप्रमाणें प्रसिद्ध आहे, त्याअर्थीं घटामध्यें उत्पन्न झालेला चिदाभास त्याचें ज्ञातत्व उत्पन्न करतो व तें ज्ञातत्वहि अज्ञत्वाप्रमाणें ब्रह्माकडून प्रकाशित होण्यास योग्य आहे, ब्रह्मचैतन्याकडून बुद्धिवृत्ति, चिदाभास व घट यांचा समूह प्रकाशित केला जातो व चिदाभास केवल घटनिष्ठफलरूप असल्यामुळें त्याच्या योगानें घटाचाच अनुभव येतो. याप्रमाणें घट ब्रह्मचित् व आभास अशा दोन चैतन्यांनीं व्याप्त असल्यामुळें घटामध्यें ज्ञातत्वरूपानें द्विगुण चैतन्य भासतें. तार्किक या ज्ञाततावभासक चैतन्याला 'अनुव्यवसाय' असें म्हणतात. चिदाभासामुळें 'हा घट' असें म्हटलें जातें व ब्रह्मचैतन्यामुळें 'घट ज्ञात झाला' असें म्हटलें जातें. १३-१६.

देहाच्या आंतील कूटस्थ व चिदाभास यांचा भेद

याप्रमाणें देहाच्या बाहेर आभास व ब्रह्म यांचा विवेक करतां येतो, तसाच देहांत आभास व कूटस्थ यांचाहि विवेक करावा. तापलेल्या लोखंडांत जसा अग्नि राहतो, त्याप्रमाणें अहंकार, काम-क्रोध इत्यादि वृत्तींत चिदाभास व्यापून राहतो. तापलेले लोखंड केवल आपल्यालाच प्रकाशित करतें,

त्याप्रमाणें आभासयुक्त वृत्ति स्वत:ला मात्र प्रकाशित करितात. १७-१९.

याप्रमाणें चिदाभासांचे स्वरूप सांगून कूटस्थांचें स्वरूप सांगतात. जाग्रत् व स्वप्न, यांत सर्व वृत्ति पुन: पुन: उत्पन्न होऊन पुन: पुन: नाश पावतात आणि सुषुप्ति, मूर्च्छा व समाधि यांमध्यें सर्व वृत्ति लय पावतात, हें प्रसिद्ध आहे. सर्व वृत्तींच्या संधि व अभाव ज्या निर्विकार चैतन्याकडून प्रकाशित होतात तो कूटस्थ होय. अर्थात् बाह्य घटामध्यें केवल घटाला प्रकाशित करणारा चिदाभास व त्याच्या ज्ञाततेला प्रकाशित करणारें ब्रह्मचैतन्य असें द्विगुण चैतन्य असतें. तसेंच शरीरांतील अहंकारादि वृत्तींमध्येंहि कूटस्थ चैतन्य व वृत्त्यवभासक चिदाभास असें द्विगुण चैतन्य आहे. त्यामुळेंच वृत्तींच्या संधीहून वृत्तींमध्यें अधिक स्पष्टपणा दिसतो. वृत्ति स्वप्रकाश असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें ज्ञानव्याप्ति नाहीं व त्या उत्पन्न होतांच त्यांविषयींच्या अज्ञानाची निवृत्ति होत असल्यामुळें अज्ञान्यव्याप्तिहि नाहीं. म्हणून त्यांचें ज्ञातत्व व अज्ञातत्व यांचा प्रकाशक कूटस्थ नव्हे. कूटस्थाप्रमाणें चिदाभासालाहि चित्त्व आहे. पण द्विगुणीकृत चैतन्यामध्यें म्हणजे चिदाभासामध्यें जन्म-नाशांचा अनुभव येतो व साक्षिचैतन्य जन्म-नाशरहित आहे. म्हणून तें कूटस्थ होय. आचार्यांनी 'अंत:करणतद्‌वृत्तिसाक्षी०' या वचनानें कूटस्थाचेंच प्रतिपादन केलें आहे. श्रुति व युक्ति यांवरून चिदाभासांची सिद्धि होते. केवळ बुद्ध्यवच्छेदानें कूटस्थ जीव होऊं शकत नाहीं. तर निर्मल बुद्धीमध्यें स्वभावत:च त्याचें प्रतिबिंब पडून त्या प्रतिबिंबालाच जीवत्व प्राप्त होतें. चिदाभास बुद्धीहून निराळा आहे. उपनिषदांमध्यें 'आत्म्यानें संकल्पानें सृष्टि उत्पन्न केली व त्यांत प्रवेश केला' असें वर्णन आहे. त्यावरूनहि कूटस्थाहून चिदाभास भिन्न आहे ही गोष्ट सिद्ध होते. २०-४०.

कूटस्थ व ब्रह्म यांचें अद्वितीयत्व

'जीवानें सोडलेलें हें शरीर मरतें, जीव मरत नाहीं,' असें जरी श्रुतीनें सांगितलें आहे, तरी चिदाभासरूप जीव शरीराबरोबर मरत नाहीं, तर तो लोकांतरांतील शरीराशीं संबंध ठेवतो-दुसरा जन्म घेतो, असा त्याचा अर्थ आहे. 'तो मुक्तहि होत नाहीं,' असा त्याचा अभिप्राय नव्हे. अर्थात् त्या चिदाभासाचा मोक्षरूपी विनाश होतोच, चिदाभास याप्रमाणें विनाश पावणारा जरी असला तरी त्याला 'अहं ब्रह्म' असें ज्ञान होऊ शकतें. या वाक्यांत 'अहं' व 'ब्रह्म' यांचें बाधसामानाधिकरण्य विवक्षित आहे, याविषयीं कोणाहि शास्त्रकारांचा मतभेद नाहीं. शोधित 'त्वं-' पदार्थच कूटस्थ आहे व कूटस्थाला ब्रह्मरूपत्व आहे, ही गोष्ट विवरणादि सर्व ग्रंथांत एकमतानें सांगितली आहे. देहद्वययुक्तचिदाभासभ्रमाचें जें अधिष्ठान चैतन्य तोच कूटस्थ व सर्व जगद्‌भ्रमाचें जें अधिष्ठान तेंच ब्रह्म होय. त्यावर जगत् व त्या जगाचाच एकदेश असा हा चिदाभास, यांचा आरोप केला आहे. जगत् व त्याचा एकदेश, या आरोप्याचा भेद असल्यामुळें 'तत्' व 'त्वं'या पदाचे दोन भिन्न अर्थ झाले आहेत. पण वस्तुत: चैतन्य एकच. आभासामध्ये कर्तृत्वादि-बुद्धिधर्महि दिसतात व आत्म्याचें स्फुरणहि दिसतें. त्यामुळें आभास कल्पित आहे. बुद्धि, चिदाभास, आत्मा व जगत् यांचें स्वरूप न कळणें हाच मोह असून त्यालाच 'संसार' म्हणतात. या बुद्ध्यादिकांचें यथार्थ स्वरूप जो जाणतो तोच तत्त्ववेत्ता व तोच मुक्त, असा वेदान्तांत निश्चय केला आहे. पुराणांमध्येंहि या साक्षी कूटस्थाचें सविस्तर वर्णन केलें आहे, 'माया आभासाच्या योगानें जीव व ईश्वर यांना निर्माण करते' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. त्यामुळें ते मायिकच आहेत. मायिक असले तरी त्यांच्यामध्ये चैतन्य संभवतें. अन्नापासून उत्पन्न झालेलें मन जसें अतिशय स्वच्छ

असतें त्याचप्रमाणें मायिक असलेलेहि जीवेश्वर इतर सर्व कार्यांहून स्वच्छ आहेत. आमची निद्राहि जर स्वप्नातील चेतन जीवेश्वरांना उत्पन्न करते तर महामाया त्यांना उत्पन्न करील यांत काय आश्चर्य आहे ! ती मायाच ईश्वरामध्यें सर्वज्ञत्वादिकाची कल्पना करिते, जी धर्मी पदार्थालाहि उत्पन्न करूं शकते तिला धर्म उत्पन्न करणें काय कठिण आहे ? कूटस्थाला मायिक म्हणतां येत नाहीं. कारण त्याच्या मायिकत्वाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. सर्व उपनिषदें 'कूटस्थ नित्य आहे' असा घोष करितात. आम्ही श्रुत्यर्थालाच विशद करणारे आहोंत, तर्कानें कांहीं बोलत नाहीं. यास्तव मुमुक्षूनेंहि कुतर्क सोडून श्रुतीचा आश्रय करावा. श्रुतींत 'माया जीव व ईश्वर यांस निर्माण करिते,' असें सांगितलें आहे. व कूटस्थ नित्य आहे, असें म्हटलें आहे. ईक्षणापासून प्रवेशापर्यंत सृष्टि ईश्वरानें केली आहे व जाग्रदादि-मोक्षान्त सृष्टि जीवकृत आहे. कूटस्थ असंग आहे. त्यामुळें त्याच्यामध्यें केव्हांहि कोणताच विकार होत नाहीं. यास्तव वस्तुत: उत्पत्ति नाहीं, नाश नाहीं, बद्ध नाहीं, साधक नाहीं व मुमुक्षुहि नाहीं. त्या वाङ्मनसांतीत तत्त्वाचा बोध करण्यासाठीं श्रुति जीव, ईश किंवा जगत् यांचा आश्रय करीते. 'ज्या उपायानें मनुष्यांना आत्मबोध होईल तोच उपाय उत्तम होय,' असें सुरेश्वराचार्यांनीं म्हटलें आहे. अर्थात् बोधोपायांत जरी भेद दिसला तरी तत्त्वांत भेद नाहीं. अविवेकी श्रुतीचें सर्व तात्पर्य न कळल्यामुळें भ्रमांत पडतो; पण विवेकी सर्व जाणून आनंदसागरांत निमग्न होतो. मायामेघानें जगद्रूप जलाचा वर्षाव वाटेल तितका जरी केला तरी त्यांत चिदाकाशाची हानि किंवा लाभ कांहीं नाहीं. जे या कूटस्थदीपाचें निरंतर चिंतन करितात ते स्वत: कूटस्थरूपानें नित्य अवस्थित होतात. ४१-७६.

९ ध्यानदीप

संवादी व विसंवादी भ्रमांचें लक्षण

संवादी भ्रमाप्रमाणें ब्रह्मतत्त्वाची उपासना केल्यानेंहि मोक्ष मिळतो म्हणून उत्तरतापनीय उपनिषदामध्यें अनेक प्रकारें ब्रह्मतत्त्वोपासना सांगितली आहे. भ्रमानें प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला इष्ट पदार्थाचा लाभ झाल्यास त्याला संवादी भ्रम म्हणतात. जसें-एक मनुष्य दुरून रत्नाच्या प्रभेला रत्न समजून तें घ्यावयास जातो. पण तेथें जाऊन पोचल्यावर तें रत्न नसून त्याची प्रभा आहे असें त्यास कळतें. तथापि शेवटीं त्याला रत्नाचा लाभ होतोच. तसाच दुसरा एक मनुष्य दुरून दिव्याच्या प्रभेला पाहून तें रत्न आहे असें समजतो व तें घ्यावयास जातो; पण त्याच्या जवळ जातांच तें रत्न नसून दीपप्रभा असल्याचें त्यास कळून येतें. पहिल्या मनुष्याप्रमाणें त्याला शेवटीं रत्न मिळत नाहीं. हा विसंवादी भ्रम आहे. प्रत्यक्ष विषयांतील या दोन प्रकारच्या भ्रमाप्रमाणेंच अनुमान व आगम या दोन विषयांतहि दोन प्रकारचे भ्रम संभवतात. त्याचीं उदाहरणें श्लोक. ७-९ पहा. १-११.

ब्रह्मतत्त्वाची उपासना

भ्रामक ज्ञानानेंहि काकतालीयन्यायानें जेव्हां इष्ट फल मिळतें तेव्हां त्याला संवादी भ्रम म्हणतात. तो स्वत: भ्रमरूप जरी असला तरी फल खरें देतो. त्याच न्यायानें ब्रह्मतत्त्वोपासनाहि मुक्तिरूप फल देते, वेदान्तद्वारा ब्रह्मतत्त्व अखंड एकरसरूप आहे असें परोक्ष जाणून 'तेंच मी आहें' अशी मुमुक्षु उपासना करतो. बुद्ध्यादिकांचा साक्षी जो आनंदात्मा त्याला विषय न करतां 'सत्यं, ज्ञानं अनंतं' इत्यादि वाक्यरूप शास्त्रावरून 'ब्रह्म आहे' असें सामान्य रूपानें होणारें जें ज्ञान तेंच या

उपासनेंतील परोक्ष ज्ञान होय. विष्णु, शिव इत्यादि मूर्तींचें प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्रावरून होणारें त्यांचें ज्ञानहि परोक्ष आहे. कारण शास्त्रावरून त्यांच्या चतुर्भुजत्वादि स्वरूपाचा बोध जरी होत असला तरी तसली मूर्ती प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. तथापि परोक्षज्ञानाला भ्रांतिज्ञान म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्या ज्ञानाचा विषय मिथ्या असतो तेंच भ्रांतिज्ञान होय. यास्तव प्रमाणभूत शास्त्रावरूनच ज्ञात होणाऱ्या विष्ण्वादि मूर्तींचा प्रत्यक्ष अनुभव जरी न आला तरी तो भ्रम नव्हे. तसेंच, शास्त्रावरून सच्चिदानंदरूप ब्रह्माचा बोध जरी झाला तरी तें ब्रह्मच साक्षी आहे, अशा रीतीनें ब्रह्माचें प्रत्यग्रूपत्व न जाणणारा त्याला प्रत्यक्ष पाहूं शकत नाहीं. तथापि त्या ज्ञानाला भ्रम म्हणतां येत नाहीं. कारण शास्त्रोक्त प्रकारानेंच ब्रह्माच्या सच्चिदानंदरूपत्वाचा निश्चय झालेला असतो. यास्तव परोक्षज्ञानहि सम्यक् ज्ञानच आहे. १२-१९.

महावाक्यांनीं परोक्षज्ञान होतें

वेदान्तांत महावाक्यांनीं ब्रह्म प्रत्यगात्मरूपानेंच जरी सांगितलें आहे तरी अन्वयव्यतिरेकन्यायानें 'तत् त्वं-' पदार्थाचा विवेक न करणाऱ्या मंद अधिकाऱ्याला अपरोक्ष ज्ञान होत नाहीं. कारण देहेंद्रियादिकांना आत्मा मानणें हा भ्रम अस्तित्वांत असेपर्यंत ब्रह्मात्मैकत्व ज्ञान संभवत नाहीं. विचारानेंच त्या भ्रमाची निवृत्ति होऊं शकते. यास्तव महावाक्यांच्या विचाराची अपेक्षा आहे. श्रद्धावान् पुरुषाला शास्त्रावरूनच ब्रह्माचें परोक्षज्ञान होऊं शकतें, कारण अपरोक्ष द्वैतज्ञान परोक्ष अद्वैतज्ञानाशीं विरोध करीत नाहीं. 'शालग्राम शिला आहे' हें प्रत्यक्ष ज्ञान त्याच्या परोक्ष विष्णुत्वाचा बाध करीत नाहीं. आप्तानें एकदा उपदेश केल्यानेंच परोक्षज्ञान होऊं शकतें. विष्णुमूर्तीच्या उपदेशाला मीमांसेची अपेक्षा नसते, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. पण कर्म व उपासना यांना मीमांसेची अपेक्षा असते, कारण अनेक शाखांमध्यें ठिकठिकाणीं सांगितलेलें कर्म व उपासना यांचा निर्णय करण्यास सामान्य मनुष्य समर्थ नसतो. म्हणून जैमिनीप्रभृति पूर्वाचार्यांनीं अनुष्ठानाचा प्रकार निश्चित केला आहे. कल्पसूत्रकारांनीं त्याचाच संग्रह केला आहे. त्यामुळें सामान्य श्रद्धालु पुरुषालाहि अधिक विचार न करतां कर्माचें उत्तम प्रकारें अनुष्ठान करतां येतें. ब्राह्म-वासिष्ठादि मंत्रकल्पांत उपासनेचा प्रकारहि वर्णिलेला आहे. तो गुरुमुखानें समजून घेऊन कोणालाहि उपासना सहज करतां येते. तात्पर्य आपापल्या संतोषासाठीं वाटेल त्यानें वेदवाक्यांचा निर्णय करण्याकरितां पाहिजे तर मीमांसा करावी, पण कर्म व उपासना यांचें अनुष्ठान केवल आप्तोपदेशानेंच संभवतें. २०-२९.

विचारानें अपरोक्षज्ञानाची उत्पत्ति

पण ब्रह्मसाक्षात्कार मात्र केवल उपदेशानेंच होऊं शकत नाहीं. परोक्षज्ञानाला अश्रद्धा प्रतिबंध करते. दुसरें कांहीं नाहीं. पण अपरोक्षज्ञानाला अविचार प्रतिबंध करीत असतो, यास्तव 'तत्-त्वं-' पदार्थांचा चांगला विचार करूनहि जर अपरोक्ष ज्ञान न होईल तर पुन: पुन: विचार करावा. कारण विचाराचें पर्यवसान अपरोक्ष ज्ञानांतच झालें पाहिजे. पण मरेपर्यंत विचार करूनहि जर आत्मसाक्षात्कार न झाला तर दुसऱ्या जन्मीं प्रतिबंधाचा क्षय झाल्यावर तो अवश्य होईल. म्हणजे विचार केव्हांहि व्यर्थ होत नाहीं. याविषयीं श्रुति व सूत्र यांमध्यें अनेक प्रमाणें आहेत. वामदेवाला गर्भाशयात असतांनाच आत्मज्ञान झालें, असें वर्णन आहे. पुष्कळ वेळ घोकूनहि जें आज तोंडपाठ होऊं शकत नाहीं तें आपण उद्यां आपोआप म्हणतों. शेत, गर्भ, वगैरे कालानें जसे परिपक्व होतात तसा आत्मविचारहि कालानें हळुहळू परिपक्व होतो.

तत्त्वज्ञानाला तीन प्रतिबंध

तत्त्वाचा वारंवार विचार करूनहि भूत, वर्तमान व भविष्यत् अशा त्रिविध प्रतिबंधामुळें तत्त्वज्ञान होत नाहीं. प्रतिबंधाचा क्षय झाल्यावरच ज्ञान होतें. म्हणूनच एखाद्यानें वेद-वेदार्थाचें कितीहि जरी अध्ययन केलें असलें तरी तो मुक्त होत नाहीं. छान्दोग्यांत हिरण्यनिधिदृष्टान्तानें हेंच सांगितलें आहे. एका संन्याशाला गृहस्थाश्रमांतील महिषीस्नेहानें प्रतिबंध केल्यामुळें तत्त्वज्ञान होईना, म्हणून त्याच्या गुरूनें महिषी-उपाधिक ब्रह्मतत्त्वाचाच उपदेश केला. त्यामुळें त्याला ज्ञान झालें, हें भूतप्रतिबंधाचें उदाहरण आहे. विषयासक्ति, बुद्धिमांद्य, कुतर्क व विपरीत भावनेविषयीं दुराग्रह, हा वर्तमान प्रतिबंध आहे. त्याचा शमादि व श्रवणादि योग्य उपायांनीं नाश केला असतां ब्रह्मात्मज्ञान होतें. वामदेव, जडभरत इत्यादिक, हें आगामी प्रतिबंधाचें उदाहरण आहे. वामदेवाचा प्रतिबंध एका जन्मानें क्षीण झाला व भरताचा तीन जन्मांनीं क्षीण झाला. गीतेंत योगभ्रष्टाचा पुढील अनेक जन्मांनीं प्रतिबंधक्षय होतो असें सांगितलें आहे. भ. गी. अ. ६ श्लो. ४५ पहा. तथापि तत्त्वविचार केव्हांहि व्यर्थ होत नाहीं. ब्रह्मलोकाची इच्छा असतांना तिचा निरोध करून जो आत्मविचार करतो त्यालाहि साक्षात्कार होत नाहीं. तर तो ब्रह्मलोकीं जाऊन कल्पाच्या शेवटीं हिरण्यगर्भासह मुक्त होतो, असें श्रुति-स्मृति-पुराणांतून वर्णन आहे. कित्येक पाप्यांना आत्मविचार करावा असें वाटतहि नाहीं. यमानें नचिकेताला 'श्रावणायापि बहुभिर्यो न लभ्य:' या वाक्यानें हीच गोष्ट सांगितली आहे. यास्तव बुद्धिमांद्यामुळें किंवा गुरू-शास्त्रादि सामग्रीच्या अभावामुळें ज्याला तत्त्वविचार करवत नाहीं त्यानें ब्रह्मोपासना करावी. ३०-५४.

निर्गुण उपासना त्याज्य नव्हे

निर्गुण ब्रह्मत्त्वाच्या उपासनेचा असंभव नाहीं. कारण प्रत्ययाची आवृत्ति हीच उपासना आहे. ती जशी सगुण ब्रह्माची तशीच निर्गुण ब्रह्माचीही होऊं शकते. पण 'वाङ्मनसातीत ब्रह्म उपास्य कसें होईल ?' म्हणून कोणी म्हणेल तर वाङ्मनसातीत ब्रह्म ज्ञेय तरी कसें होणार ? 'ते वाङ्मनसातीत आहे, असेंच त्याचें ज्ञान होतें' म्हणून म्हणावें तर तसेंच त्याचें उपासन-प्रत्ययावृत्तिरूप चिंतनहि होऊं शकतें. 'ब्रह्म उपास्य झाल्यास तें सगुण होईल' म्हणून म्हणावें तर तें वेद्य-ज्ञेय झाल्यासहि सगुण होईल. 'लक्षणावृत्तीनें वेद्य होतें.' म्हणून म्हणावें तर लक्षणेनें लक्षित होणारें ब्रह्मच उपास्य आहे, असें जाणून त्याची उपासना करावी. केनोपनिषदांत 'ज्याची उपासना करितात तें ब्रह्म नव्हे' हें जसें सांगितलें आहे तसेंच 'तें विदित व अविदित पदार्थांहून अगदीं विलक्षण आहे,' असेंहि तेथेंच म्हटलें आहे. ब्रह्मांचें वेद्यत्व जसें मिथ्या तसेंच उपास्यत्वहि मिथ्या. वृत्तिव्याप्ति हीच त्याची वेद्यता व उपास्यता आहे. तापनीय, प्रश्न इत्यादि अनेक उपनिषदांत निर्गुण उपासना सांगितली आहे. तेव्हां तिच्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं, असें म्हणतां येत नाहीं. तिच्या अनुष्ठानाचा प्रकार पंचीकरणांत सांगितला आहे. तें ज्ञानसाधन आहे. तिचें अनुष्ठान कोणी फारसें करीत नाहीं, पण तेवढ्यावरून ती उपासना त्याज्य ठरत नाहीं. मुद्रांना जारण-मारणादि मंत्रातच मोठा लाभ वाटतो व ते सगुणोपासना सोडून त्यांचाच जप करितात; त्यांहून अतिमूढ जारण मारणादि मंत्रांच्या जपापेक्षां शेतकी, व्यापार, वगैरे करणेंच चांगलें, असें समजून ते मंत्र सोडून लौकिक क्रियाच करितात, हें प्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें कित्येक निर्गुणोपासना सोडून सगुणोपासनाच करितात. पण तेवढ्यावरून ती त्याज्य ठरत नाहीं. ५५-६६.

ज्ञान वस्तुतंत्र आहे व उपासना पुरुषतंत्र आहे

निर्गुणोपासना एक विद्या आहे. यास्तव सर्व शाखांच्या उपनिषदांत सांगितलेल्या 'आनंदादि' विधेय व 'अस्थूलादि' निषेध्य गुणांचा एकत्र उपसंहार करून त्या सर्व गुणांनीं विशिष्ट अशा ब्रह्माची उपासना करावी. म्हणजे 'तें ब्रह्म मी' अशी निरंतर भावना करावी. ज्ञान व उपासना यांत फरक आहे. ज्ञान वस्तुतंत्र असून उपासना कर्त्याच्या अधीन असते. वस्तुस्वरूपाचा विचार केल्यानें मनुष्याची इच्छा नसली तरी ज्ञान होतें आणि तें उत्पन्न होतांच संसारांतील सर्व प्रकारची सत्यता दग्ध होते. तेवढ्यानें पुरुष कृतकृत्य होतो. नित्यतृप्तीचा अनुभव घेतो. तो जीवन्मुक्त होऊन प्रारब्धाच्या क्षयाची प्रतीक्षा करीत राहतो. पण उपासनेचा प्रकार याहून अगदीं निराळा आहे. उपासक गुरूंच्या उपास्यस्वरूपप्रतिपादक वाक्यावर विश्वास ठेवून अविच्छिन्न प्रत्ययानें चिंतन करितात. 'उपास्यच मी आहें' असा अभिमान उत्पन्न होईतों उपासना करून नंतर मरेपर्यंत तोच अभिमान धारण करावा. असल्या उपासनेचें छान्दोग्यांत एक चांगलें उदाहरण आहे. उपासना करणें, न करणें, किंवा ती विपरीत प्रकारानें करणें, पुरुषाच्या अधीन आहे. यास्तव उपासना सतत करावी. ६७-८०.

ध्यान करणारा तत्त्वज्ञांनी व उपासक यांतील भेद

सतत वेदाध्ययन करणारा दृढ वासनेमुळें स्वप्नातहि वेदाध्ययन करितो. जप करणारा स्वप्नात जप करितो, तसा सतत ध्यान करणारा उपासकहि दृढवासनेमुळें स्वप्नात ध्यान करितो. आपल्या प्रारब्धाप्रमाणें सुख-दुःखानुभव घेत असतांनाहि उपास्याचें ध्यान होऊं शकतें. एखाद्या व्यसनी पुरुषाचें मन इष्ट विषयांत आसक्त असतांनाहि तो प्राप्त लौकिक व्यवहार कसाबसा करितो, त्याप्रमाणेंच ध्याननिष्ठ अंशतः लौकिक व्यवहारादि करितो. पण दुसरा एखादा अव्यसनी पुरुष आपलें कर्तव्य अगदीं बरोबर करितो तसाच तत्त्ववेत्ता लौकिक व्यवहार उत्तम प्रकारें करितो. कारण ज्ञान व व्यवहार यांचा विरोध नाहीं. 'प्रपंच मायामय आहे व आत्मा चैतन्यरूप आहे,' असा बोध व लौकिक व्यवहार यांत विरोध कोठें आहे ! व्यवहार प्रपंचाच्या सत्यत्वाची अपेक्षा करीत नाहीं व आत्म्याच्या जाड्याची अपेक्षा करीत नाहीं, तर केवल साधनांचीच अपेक्षा करितो. मन, वाक्, शरीर व बाह्य विषय हीं व्यवहाराचीं साधनें आहेत. तत्त्वज्ञानीं त्यांचें निवारण करीत नाहीं, मग त्याचा व्यवहार कां होणार नाहीं ! ज्ञान्याला चित्तनिरोध करावा लागत नाहीं. ध्यान करणाराला तो करावा लागतो; पदार्थाचें स्वरूप एकदा कळलें म्हणजे मग बुद्धि क्षणभंगुर जरी असली तरी वाटेल तेव्हां त्या पदार्थाचा व्यवहार करतां येतो. ८१-९५.

अविद्यावानाला सर्व विधिनिषेध आहेत

उपासकाप्रमाणें ध्यान करणारा ज्ञानी लौकिकाला विसरेल हें खरें, पण तें विस्मरण ध्यानामुळें नव्हे. ज्ञानी पुरुषानें ध्यान वाटेल तर करावें न केलें तरी मुक्तीला बाध नाहीं. कारण 'ज्ञानानेंच मोक्ष' हा वेदान्तसिद्धान्त अबाधित आहे. तत्त्ववेत्ता ध्यानाच्या अभावीं बाह्य व्यवहारांत प्रवृत्त होईल हें खरें, पण त्यांत कांहीं हानि नाहीं. सर्व विधि व निषेध ज्याला वर्णाश्रमादिकांचा अभिमान आहे, त्याच्या साठींच आहेत. वर्णाश्रमादिक देहामध्यें मायेनें कल्पित आहेत. बोधरूप आत्म्याचे ते धर्म नव्हेत, असा ज्ञान्याचा निश्चय असतो. तो कर्में करो कीं न करो. ज्यानें सर्व आस्था टाकल्या आहेत तो उत्तमज्ञानीं मुक्तच आहे.

ज्याचें मन वासनाशून्य आहे त्याला नैष्कर्म्य, कर्म, समाधि व जप यांतील कशाचाहि उपयोग नाहीं. आत्मा असंग आहे व त्याहून दुसरें सर्व मायिक इंद्रजाल आहे, असें नि:संशय सिद्ध झालें असतां मनांत वासना कोठून संभवणार ! अर्थात् ज्ञानी पुरुषाला जर विधि-निषेध प्रसंगच नाहीं, तर अतिप्रसंग कोठचा ! लहान अर्भक कांहीं जाणत नाहीं, म्हणून त्याला विधि नाहीं व ज्ञानी सर्वज्ञ आहे म्हणून त्याला विधि नाहीं. अर्थात् अल्पज्ञालाच सर्वशास्त्रीय विधि व निषेध आहेत. ९६-१०७.

शापानुग्रहसामर्थ्य हें तत्त्वज्ञतेचें लक्षण नाहीं

शापानुग्रहसामर्थ्य हें तत्त्वज्ञतेचें लक्षण नव्हे, कारण तें निराळ्याच तपाचें फल आहे. ज्ञानाला कारण होणारें विचाररूप तप निराळें व शापानुग्रहसामर्थ्याला कारण होणारें तप निराळें. व्यासादिकांमध्यें दोन्ही प्रकारचें तप असल्यामुळें ज्ञान व सामर्थ्यहि होतें. पण 'ज्याच्यामध्यें निग्रहानुग्रहसामर्थ्य नसतें त्या ज्ञान्यांची कर्मठ निंदा करतील' म्हणून म्हणावें तर विषयासक्त लोक कर्मठांची निंदा करितात. अर्थात् कोणाची कोणीं निंदा केली तर त्यावरून वस्तु सदोष ठरत नाहीं. ज्ञानीहि जर विषयसुखासाठीं वस्त्राच्छादनादि परिग्रह जवळ ठेवूं लागले तर त्यांचें तें वैराग्यशून्य यतित्व तुच्छ आहे.पामर वर्णाश्रमाभिमान्यांची निंदा करितात व वर्णाश्रमपरायण देहात्मवादी लोक ज्ञान्यांची निंदा करितात. पण त्यापासून तत्त्वज्ञाची कांहीं हानि नाहीं. सारांश तत्त्वज्ञानानें साधनांचा नाश होत नसल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाला राज्यादि लौकिक व्यवहार उत्तमप्रकारें करितां येणें शक्य आहे. 'पण प्रपंच मिथ्या आहे अशी दृढभावना झाल्यामुळें तत्त्वज्ञाला राज्यादि लौकिकाची इच्छाच होणार नाहीं,' म्हणून जर म्हणाल तर तो आपल्या प्रारब्धाप्रमाणें ध्यान करीत किंवा व्यवहार करीत जगांत राहो. १०८-१५.

ज्ञानानें आणि ध्यानानें संपादन केलेलें ब्रह्मत्व भिन्न आहे

उपासकाचा प्रकार याहून अगदीं निराळा आहे. त्यानें सतत ध्यानच करीत राहावें. कारण ध्यानानें संपादन केलेल्या विष्णुत्वादिकांप्रमाणें त्याचें ब्रह्मत्वहि ध्यानानेंच सिद्ध होतें, प्रमाणानें नव्हे; पण ध्यानानें संपादन केलेलें ब्रह्मत्व खरें नसतें. ध्यानाच्या अभावीं त्याचा बाध होतो. ज्ञानानें प्रकाशित झालेलें ब्रह्मत्व वास्तविक असल्यामुळें ज्ञानाच्या अभावीं बाधित होत नाहीं. कारण ज्ञान केवल त्याचें ज्ञापक आहे. तें त्याला उत्पन्न करीत नाहीं. कोणतीहि सत्य वस्तु ज्ञापकाच्या अभावीं लीन होत नाहीं. 'उपासकांनाहि वास्तविक ब्रह्मत्व आहे' म्हणून म्हणाल तर पामर व पशु-पक्ष्यादि प्राणी यांनाहि वास्तविक ब्रह्मत्व आहे. पण अज्ञानामुळें तें ब्रह्मत्व पुरुषार्थोपयोगी नाहीं. उपवासापेक्षां जशी भिक्षा बरी तसें कर्माहून ध्यान बरें. पामराच्या पशुप्राय व्यवहाराहून नित्यादि कर्माचें अनुष्ठान श्रेष्ठ, त्याहून सगुणोपासना श्रेष्ठ व सगुणोपासनेहूनहि निर्गुणोपासना श्रेष्ठ आहे. विज्ञानाचें सामीप्य जितकें अधिक तितकेंच श्रेष्ठत्व अधिक. निर्गुणोपासना हळूहळू ब्रह्मज्ञानच बनते. संवादी भ्रम फलसमयीं जसा यथार्थ ठरतो. त्याप्रमाणें निर्गुणोपासना अत्यंत परिपाकामुळें मुक्तिसमयीं विद्यारूप बनते. 'अहो पण संवादी भ्रमानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाला दुसऱ्याच प्रमाणानें यथार्थ ज्ञान होतें' म्हणून म्हणाल तर निर्गुणोपासनाहि निदिध्यासनरूप होऊन महावाक्यजन्य अपरोक्षज्ञानाचें कारण होईल. 'मग त्याच न्यायानें मूर्तिध्यान, मंत्रजप इत्यादिकांनाहि चित्तैकाग्र्याच्या द्वारा अपरोक्ष ज्ञानसाधनत्व आहे' म्हणून म्हणाल तर तें खरें आहे. पण निर्गुणोपासना ज्ञानाच्या अगदीं समीप आहे, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

निर्गुणोपासना परिपक्व झाली कीं तीच हळुहळू सविकल्पसमाधि होते व पुढें तीच निर्विकल्प समाधि बनते. त्या समाधींत असंग वस्तु अवशिष्ट राहते व तिचीच वारंवार भावना केली असतां महावाक्यापासून तत्त्वज्ञान होतें. मग निर्विकार, असंग, नित्य, प्रकाश-एकरूप, पूर्णत्व इत्यादि शास्त्रोक्त धर्म बुद्धींत एकदम, निःसंशय आरूढ होतात. यासाठींच अमृतबिंदुप्रभृति उपनिषदांत योगाभ्यास सांगितला आहे. याप्रमाणें निर्विकल्पसमाधीचा लाभ होणें, याच्या योगानेंहि निर्गुणोपासना सगुणोपासनादिकांहून श्रेष्ठ आहे. पण तिची उपेक्षा करून जे तीर्थयात्रा-जपादिकच करितात ते हातांतील लोण्याचा गोळा टाकून हात चाटीत बसतात. विचाराचा त्याग करून उपासना करणारांवरहि हाच दोष येतो. म्हणून विचाराचा असंभव झाल्यासच योग सांगितला आहे. ज्याचें चित्त व्याकुल असतें त्यांना विचारानें तत्त्वज्ञान होऊं शकत नाहीं. त्यामुळें त्यांना योग मुख्य आहे. त्याच्या योगानें बुद्धीचा दर्प निवृत्त होतो. पण ज्यांची बुद्धि व्याकुल नसते व ती केवल मोहानें आच्छादित झालेली असते त्याना 'सांख्य-' नांवाचा विचारच मुख्य आहे. तोच त्यांना तत्काल सिद्धि देतो.गीता. ५.५, श्वेताश्वतर, इत्यादि प्रमाणग्रंथांत असेंच सांगितलें आहे. ११६-१३५.

उपासनेनें ज्ञान व ज्ञानानें मुक्ति

ज्याची उपासना परिपक्व झालेली नसते त्याला मरणसमयी, परलोकीं किंवा ब्रह्मलोकीं तत्त्वज्ञान होऊन तो मुक्त होतो. याविषयीं 'यं यं वापि०' गी. ८.६. व 'यच्चित्तस्तेनैष प्राणमायाति' प्रश्न. हीं वचनें प्रमाण आहेत. अंत्य प्रत्ययानें भावी जन्म होतो. सगुण ब्रह्मोपासकाला जसा सगुण ब्रह्मप्रत्यय तसा निर्गुणोपासकाला निर्गुण ब्रह्मप्रत्यय येतो. संवादी भ्रम हा नाममात्र भ्रम आहे. वस्तुतः तें तत्त्वज्ञानच होय. त्याप्रमाणें त्या ब्रह्माला 'सत्य, निर्गुण' असें नुस्तें नाममात्र म्हणावें, पण अर्थतः तो मोक्षच आहे. कारण स्वरूपावस्थान हाच मोक्ष. अविमुक्त सगुण ब्रह्मोपासनेनें जशी तारक ब्रह्मविद्या उत्पन्न होते त्याप्रमाणें निर्गुण ब्रह्मोपासनेनें निर्गुण ब्रह्मज्ञान होतें. निर्गुणोपासकाला मोक्ष हें फल मिळतें, असें तापनीयोपनिषदांत सांगितलें आहे. उपासनेच्या सामर्थ्यानें ज्ञानोत्पत्ति होते. त्यामुळें 'ज्ञानच मोक्षाचें साधन आहे' या शास्त्राशीं विरोध येत नाहीं. 'निष्कामोपासकाला मुक्ति मिळते' असें तापनीयोपनिषदांत व 'सकामाला ब्रह्मलोक मिळतो', असें शैब्य-प्रश्नांत सांगितलें आहे. बादरायणसूत्रांतहि याला आधार आहे. 'सगुणोपासक ब्रह्मलोकीं गेल्यावर निर्गुणोपासना करितो. तिच्या सामर्थ्यानें तत्त्वज्ञ होतो. तो पुनः जन्म घेत नाहीं. कल्पान्तीं मुक्त होतो.' असा त्या सर्व वचनांचा भावार्थ आहे. प्रणवोपासना प्रायःनिर्गुणच आहे. पण क्वचित् त्याची सगुणोपासनाहि सांगितली आहे. याविषयीं प्रश्न, काठक इत्यादि उपनिषदांत प्रमाण आहे. तात्पर्य निर्गुणब्रह्मोपासकाला येथें मरणसमयीं, परलोकीं किंवा ब्रह्मलोकीं ब्रह्मसाक्षात्कार होतो. १३६-१५०.

याविषयीं आत्मगीतेंत म्हटलें आहे-ब्रह्मतत्त्वाचा विचार करण्यास असमर्थ असलेल्या साधकानें सतत आत्मोपासना करावी. माझें सतत चिंतन करणारास दीर्घकालानें माझा साक्षात्कार होतो, अगाधनिधीच्या प्राप्तीचा उपाय खणणें हाच आहे. तसा माझें चिंतन हाच माझ्या प्राप्तीचा उपाय आहे. बुद्धिरूप कुदळीनें देहरूप दगडाला दूर करून मनोभूमीला खणावें व आत्मनिधीचें ग्रहण करावें. अनुभवाच्या अभावींहि 'मीं ब्रह्म आहें' असें चिंतन करावें. कारण चिंतनानें असत् देवत्वादिकहि जर प्राप्त होतें तर नित्यप्राप्त ब्रह्माविषयीं काय बोलावें ? ध्यानानें प्रतिदिवशी अनात्मबुद्धि शिथिल होते, हें

प्रत्यक्ष पाहूनहि जो ध्यान करीत नाहीं त्याहून दुसरा पशु कोण आहे ? देहाभिमानांचा त्याग करून ध्यानानें अद्वय आत्म्याला पाहणारा मनुष्य अमृत होऊन जिवंतपणींच ब्रह्मत्वाचा अनुभव घेतो. या ध्यानदीपाचा जो विचार करितो तो सर्वसंशयरहित होऊन सतत ब्रह्मचिंतन करितो. १५१-५८.

१० नाटकदीप

अध्यारोप व अपवाद

सृष्टीच्या पूर्वी अद्वय आनन्दपूर्ण असलेला परमात्मा आपल्या मायाशक्तीनें स्वतःच जगत् होऊन त्यांत जीवरूपानें प्रविष्ट झाला. विष्णु, शिव, इंद्र इत्यादि उत्तम शरीरांत प्रविष्ट झालेला तो देव झाला व मनुष्य, पशु, पक्षी, इत्यादि अधम देहांत शिरलेला तो मनुष्यादि बनला. अर्थात्, सृष्टींतील उत्तम-मध्यम-अधमभाव शरीरादिरूप उपाधींमुळें आहेत. आत्म्यामध्यें तसा भेद नाहीं. हा आत्म्यावर जगाचा आरोप आहे. पण अनेक जन्म घेऊन त्यांत कर्म ईश्वरार्पण करणे, इत्यादि प्रकारचें भजन केल्यानें अधिकारी जीवाला ब्रह्मरूप आत्म्याच्या ज्ञानाचें साधन जें श्रवणादिक तें करण्याची इच्छा होते आणि आत्मविचारानें आत्मज्ञान होऊन आनंदात्म्याला आच्छादित करणारी माया निवृत्त झाली असतां स्वतः अद्वयानंदपूर्ण परमात्माच अवशिष्ट राहतो. हाच त्या आरोपाचा अपवाद होय. अद्वयानंदरूप आत्म्याला सद्वयत्व व दुःखित्व यांचा भास होणें हाच बंध व त्यानें स्वरूपानें अवस्थित होणें हाच मोक्ष आहे. विचाराला आरंभ करण्यापूर्वी आत्म्याचें जे स्वाभाविक अज्ञान असतें, त्यामुळें बंध होतो व तो विचारजन्य ज्ञानानें निवृत्त होतो. यास्तव जीव परमात्मा यांचा तत्त्वसाक्षात्कार होईपर्यंत सतत विचार करावा. १-५.

देहेंद्रियादिसमूहाला 'मी' असें म्हणणारा जो चिदाभासविशिष्ट अहंकार तोच कर्तृत्वादिधर्मविशिष्ट जीव होय. कामादि वृत्तींनीं युक्त असलेला जो अन्तःकरणाचा भाग तेंच मन. त्याच्या 'अहं' व 'इदं' अशा दोन वृत्ति आहेत. त्यांतील 'अहं' ही अन्तर्मुखवृत्ति कर्त्याला विषय करिते व 'इदं' ही बर्हिमुख वृत्ति देहाच्या बाहेरील वस्तूला विषय करिते. गंध, रस, रूप, स्पर्श व शब्द हे त्या 'इदं-' वृत्तीचेच प्रकार आहेत. घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक् व श्रोत्र हें इंद्रियपंचक त्यांचा पृथक् पृथक् अनुभव देतें. ६-८.

नृत्यशालास्थ दीपाचा दृष्टान्त

कर्ता जीव, 'अहं-इदं-' रूप क्रिया, व परस्पर अगदीं पृथक् असलेले गंधादि विषय यांना एकाच वेळीं जो चिद्रूप आत्मा प्रकाशित करितो त्याला वेदान्तशास्त्रांत साक्षी म्हणतात. तो साक्षी नृत्यशालेंतील प्रदीपाप्रमाणें 'मी रूप पहातों, शब्द ऐकतों,' इत्यादि द्रष्टृ-दर्शन-दृश्यात्मक त्रिपुटीला एकाच वेळीं स्वतः निर्विकार असतांनाच प्रकाशित करितो. नृत्यशालेंतील प्रदीप नृत्याचा प्रभु-सूत्रधार, प्रेक्षक व नट यांना एकसारखेंच प्रकाशित करितो व त्यांच्या अभावींहि तो स्वतः प्रकाशमान होत राहतो. तसाच साक्षी अहंकार, बुद्धि व विषय यांना प्रकाशित करितो व सुषुप्त्यादि-अवस्थांमध्यें त्यांचा अभाव झाला असतांहि त्या अभावाच्या साक्षित्वानें स्वतः प्रकाशमान होतो. हा कूटस्थ ज्ञप्तिरूपानें निरंतर प्रकाशमान होत असतांनाच त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होणारी ही बुद्धि अनेक विषयाकारांनीं विकार पावते. या रूपकांत अहंकार हाच प्रभु, विषय हे सभ्य-प्रेक्षक, बुद्धि नट-नर्तकीं, इंद्रियें तालादि

धरणारे साथिदार व सर्वांना प्रकाशित करणारा साक्षी हा प्रदीप होय. ९-१४.

देशकालादिरहित साक्षीचें स्वरूप

स्वस्थानीं स्थित असलेलाच दीप जसा सर्व पदार्थांना सभोंवार प्रकाशित करतो त्याप्रमाणें सर्वविकारशून्य कूटस्थ पूर्वोक्त सर्व पदार्थांना प्रकाशित करितो. त्याला कांहीं आंत नाहीं व कांहीं बाहेर नाहीं. कारण आंत व बाहेर हा विभाग देहाच्या अपेक्षेनें आहे. अहंकार देहाच्या आंत आहे व विषय बाहेर आहेत. शरीरांतील बुद्धि इंद्रियांच्या द्वारा पुन: पुन: बाहेर जाते. साक्षीकडून प्रकाशित केल्या जाणाऱ्या बुद्धींतील चांचल्य साक्षीवर व्यर्थ आरोपिलें जातें. घरांत पडलेल्या कवडशांत हात नाचविला असतां तो कवडसाच नाचत आहे, असा भास होतो, त्याचप्रमाणें बुद्धीच्या चांचल्यामुळें स्वस्थानीं स्थित असलेला कूटस्थ साक्षी आंत-बाहेर जा-ये करीत असल्यासारखा भासतो. पण आंत व बाहेर हे बुद्धीचे देश आहेत. त्यामुळें साक्षी आंत-बाहेर नाहीं. बुद्धि, इंद्रियें इत्यादिकांचे सर्व प्रत्यय अगदीं शांत झाले असतां तो जेथें भासतो तेथेंच असतो. अर्थात् त्याला कांहीं देशच नाहीं. तो देशादि सर्व कल्पनाचें अधिष्ठान आहे. सर्व देशांच्या कल्पनेमुळेंच त्याला सर्वगत्व; सर्वसाक्षित्व वगैरे आहे. वस्तुत: नाहीं. बुद्धि रूपादि पदार्थांतील ज्याची ज्याची कल्पना करते त्याचा त्याचा हा साक्षी होतो. पण स्वत: वाक् व मन यांचा अविषय आहे. त्यामुळें त्याचें इंद्रियादिकांच्याद्वारा ग्रहण संभवत नाहीं. आत्मभिन्न सर्व पदार्थ मिथ्या आहेत, असा निश्चय होऊन त्यांचा अनुभव येईनासा झाला कीं तो स्वत:च अबाधित रूपानें अवशिष्ट राहतो. तो स्वयंप्रकाश असल्यामुळें त्याला दुसऱ्या प्रमाणाची अपेक्षा नाहीं. श्रुति त्याचें असेंच वर्णन करिते. पण उत्तम अधिकाऱ्यांनाच साध्य असलेला हा सर्व प्रत्ययत्याग ज्या मंदाधिकाऱ्यांना अशक्य वाटत असेल त्यांनीं आपल्या बुद्धीचा आश्रय करावा; व बुद्धि ज्या ज्या बाह्य किंवा आन्तर विषयाची कल्पना करिते त्याच्या साक्षित्वानें त्याच्या अधीन असलेल्या परमात्म्याचा अनुभव घ्यावा. १५-२६.

११ ब्रह्मानंदांतील योगानंद

ब्रह्मज्ञान हें अनर्थ निवृत्तिपूर्वक परमानन्द प्राप्तीला कारण

आतां यापुढील पांच प्रकरणांत ब्रह्मानंद सांगतों. त्याचें ज्ञान झालें असतां ऐहिक व पारलौकिक सर्व अनर्थांना सोडून साधक सुखरूप ब्रह्मच होतो. ब्रह्मज्ञान अनिष्टनिवृत्ति व इष्टप्राप्ति करतें; ही गोष्ट अनेक श्रुति स्मृति प्रमाणांनीं सिद्ध आहे. तीं प्रमाणें या प्रकरणाच्या तीन ते दहा श्लोकांत सांगितलीं आहेत. आनंद तीन प्रकारचा आहे. ब्रह्मानंद, विद्यानंद व विषयानंद. त्यांतील पहिल्या ब्रह्मानंदाचें विवेचन तीन अध्यायांत केलें आहे. भृगूनें आपल्या पित्याच्या तोंडून ब्रह्माचें लक्षण ऐकलें आणि अन्न, प्राण, मन व बुद्धि-विज्ञान या चार कोशांना सोडून आनंदमयाचा आधार-पुच्छ जो आनंद तेंच ब्रह्म आहे, असें जाणलें, 'ज्यापासून जगाचे उत्पत्तिस्थिति लय होतात तें ब्रह्म' हें ब्रह्मलक्षण त्यानें आनंदाच्या ठिकाणीं योजलें. ग्राम्यधर्मनिमित्तक आनंदापासून भूतें उत्पन्न होतात. विषयभोगादिनिमित्तक आनंदानें त्यांचें जीवन होतें व लयहि सुषुप्तींतील स्वरूपभूत आनंदांतच होतो. याप्रमाणें त्यानें ब्रह्मलक्षणाची आनंदाच्या ठिकाणीं योजना केली. भूत भौतिक पदार्थांच्या उत्पत्तीपूर्वी एक अपरिच्छिन्न-अखंड परमात्माच होता. त्या प्रलयकालीं ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय या स्वरूपाची त्रिपुटी नव्हती.

परमात्म्यापासून उत्पन्न झालेला बुद्ध्युपाधिक जीव-विज्ञानमय हाच ज्ञाता, मनामध्यें प्रतिबिंबित झालेलें मनोमयसंज्ञक चैतन्य हेंच ज्ञान व शब्द-स्पर्शादि प्रसिद्ध विषय हेंच ज्ञेय. पण हें त्रय कार्यरूप असल्यामुळें उत्पत्तीच्यापूर्वी कारणाहून भिन्नरूपानें नसतें. या त्रिपुटीचा जेव्हां अभाव असतो तेव्हां म्हणजे समाधि, सुषुप्ति व मूर्च्छा या अवस्थांमध्यें सर्व द्वैतशून्य पूर्ण आत्म्याचाच अनुभव येतो. सृष्टींच्या पूर्वींहि त्रिपुटीच्या अभावीं तो तसाच पूर्ण असतो. 'जो भूमा-अखंड परमात्मा तेंच सुख. त्रिपुटीरूपानें भेद पावणाऱ्या द्वैतामध्यें सुख नाहीं.' असें सनत्कुमारानें अतिशय विषाद पावणाऱ्या नारदाला सांगितलें आहे. नारदानें सर्व विद्यास्थानाचें अध्ययन केलें. पण आत्मज्ञानाच्या अभावीं त्याला फार शोक झाला. वेदाभ्यास करण्यापूर्वी त्याला नुस्ता तापत्रयाचाच क्लेश होत असे पण पुढें सतत अभ्यास, विस्मरण इत्यादिकांमुळेंहि क्लेश होऊं लागले. म्हणून तो सनत्कुमारालाच शरण गेला व त्यानें 'सुखरूप ब्रह्म हाच शोकनिवृत्तीचा उपाय आहे,' असें सांगितलें. 'वैषयिक सुख अनेक शोकांनीं आच्छादित झालेलें असतें, यास्तव तें दु:खच आहे' असें मानून त्यांनें 'द्वैतामध्यें सुख नाहीं' असें म्हटलें आहे. १-२१.

अद्वैत सुखस्वरूप आहे

यावर कोणी असें म्हणेल कीं, जसें द्वैतांत सुख नाहीं तसें अद्वैतांतहि नाहीं.जर असतें तर उपलब्ध झालें असतें आणि कोणतीहि उपलब्धि म्हणजे अनुभव, अनुभव घेणारा व विषय यांवांचून कधींच होत नाहीं, यास्तव 'अद्वैतांतील सुखाचा अनुभव येतो' असें जर म्हटलें तर अद्वैताची हानि होते. पण हा आक्षेप बरोबर नाहीं. 'अद्वैत हें सुखाचें अधिकरण नाहीं' हें म्हणणें बरोबर आहे, पण अद्वैत सुखस्वरूपच आहे व तें स्वयंप्रकाश असल्यामुळें त्याला दुसऱ्या प्रमाणाचीहि अपेक्षा नाहीं. २२-२५.

सुषुप्तीचें अद्वैतत्व व स्वप्रकाशकत्व

सृष्टीच्या पूर्वी द्वैत होतें, अद्वैत होतें कीं त्याहून आणखीं कांहीं निराळाच प्रकार होता ! निराळा प्रकार संभवत नाहीं. द्वैतोत्पत्तीच्या पूर्वीं द्वैत होतें असेंहि म्हणतां येत नाहीं. अर्थात् अद्वैतच होतें, ही गोष्ट सिद्ध होते. नुस्त्या युक्तीनेंच नव्हे तर अनुभवानेंहि असेंच ठरतें. सुषुप्तींत द्वैताचा अनुभव येत नाहीं, ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे. त्यामुळें सुषुप्ति स्वप्रकाश आहे, त्या अवस्थेंत इंद्रियें नाहींत व योग्य दृष्टान्तहि नाहीं, तथापि प्रत्येक मनुष्य तिचा अंगीकार करतो, हेंच त्या अवस्थेचें स्वप्रकाशत्व आहे. साधनावांचून ज्याचा प्रकाश होतो तें स्वप्रकाशत्व. याप्रमाणें प्रलयाला दृष्टान्त म्हणून सांगितलेल्या सुषुप्तीचें अद्वैतत्व व स्वप्रकाशकत्व सिद्ध झालें. आतां सुषुप्तींत सुख कसें असतें तें ऐक. २६-३२.

सुषुप्तीचे ठिकाणीं ब्रह्मानंदाची सिद्धि

त्या अवस्थेंत दु:ख नसतें ही गोष्ट निर्विवाद आहे अर्थात् त्यांत सुख असतें हें सिद्ध झालें. सुषुप्तींत अंध असलेलाहि डोळस होतो. रोगी नीरोगी होतो, इत्यादि सांगितलें आहे. रोगादिकांनीं पीडलेलाहि झोंपेंत सर्व दु:खशून्य होतो, हें अनुभवसिद्ध आहे. काष्ट, पाषाण, मातीचें ढेंकूळ इत्यादिकांमध्यें सुखहि नसतें व दु:खहि नसतें. त्यामुळें दु:ख नसलें म्ह० नियमानें सुख असतेंच, असें होत नाहीं हें खरें; पण दुसऱ्याच्या दु:ख-सुखाची कल्पना आपण त्याच्या मुखाचें दैन्य व विकास यांवरून करितों. काष्ठादि जड पदार्थांत दैन्यादि चिह्नांचा असंभव असतो. त्यामुळें त्यांच्या

दु:खादिकांची कल्पना करिता येत नाहीं, आपलें सुखदु:ख तर स्वानुभवसिद्ध सुखच असतें. त्यामुळें त्यांचें अस्तित्व किंवा नास्तित्व प्रत्यक्षच ज्ञात होतें. त्याविषयीं अनुमान करावें लागत नाहीं. अर्थात् आपल्या झोपेंतील दु:खाचा अभावहि अनुभवसिद्ध आहे आणि सुखविरोधी दु:ख नसल्यामुळें बाधरहित सुखच असतें, असें खुशाल मानावें. झोंपेंत जर सुख नसतें तर मनुष्यानें फार मोठ्या प्रयासानें मृदु शय्यादि सामग्री कशाला संपादन केली असती ! 'दु:खनाशासाठीं तो मृदु शय्यादि संपादन करितो' म्हणून म्हणावें तर रोगी तसें करीत असेल. पण अरोगीहि मृदुशय्यादि सामग्री जी संपादन करितो ती सुखासाठीच होय. 'तर मग सुषुप्तींतील सुख साधनजन्य असल्यामुळें तें वैषयिक सुख आहे, आत्मस्वरूपभूत सुख नव्हे,' असें म्हणाल तर झोंप लागेपर्यंत मृदुशय्यादि साधनांमुळें होणारें जें सुख तें वैषयिकच आहे. पण झोंप लागल्यावर जें सुख होतें तें वैषयिक नव्हे. कारण त्यावेळीं शय्यादिसाधनांचें अनुसंधान नसतें. झोंप लागण्यापूर्वीं जीवाचीं बुद्धि शय्यादिजन्य सुखाभिमुख होते व नंतर निद्रासमयीं तो स्वरूपसुखांत निमग्न होतो. जागरावस्थेंतील अनेक व्यापारांनीं श्रांत झालेला तो मृदुशय्यादिकांवर पडून अगोदर आपले श्रम घालवितो व मग स्वस्थचित्त होऊन शय्यादि विषयजन्य सुखाचा अनुभव घेतो. आत्म्याच्या अभिमुख झालेल्या बुद्धिवृत्तींत स्वानंद प्रतिबिंबित होतो. पण त्याचा अनुभव घेऊनहि त्रिपुटीमुळें त्याला थकवा येतो. ते श्रम घालविण्यासाठीं तो आनंदरूप ब्रह्मामध्यें जातो व त्याच्याशीं तादात्म्य पावून स्वत: येथील ब्रह्मानंद होतो. याविषयीं पक्षी, बालक, श्येन, महाराजा व महाब्राह्मण, यांचे श्रुत्युक्त दृष्टांत आहेत. पक्षी आकाशांत सर्वत्र संचार करून तेथें आधार न मिळाल्यामुळें पुन: आपल्या आधारस्तंभावरच येऊन जसा बसतो त्याप्रमाणें जीवाची उपाधि मनहि पुण्यापुण्याचें फल सुखदु:ख भोगण्यासाठीं जाग्रत् व स्वप्न या अवस्थांमध्यें भ्रमण करून भोगप्रद कर्म क्षीण झालें असतां तें आपल्या उपादानभूत अज्ञानांत लीन होतें. त्याचा लय होतांच जीव परमात्मा होतो. श्येन पक्षी आकाशांत संचार करून थकला असतां विश्रांति घेण्यासाठीं आपल्या घरट्याकडेच जसा वेगानें यावयास निघतो त्याप्रमाणें जीव ब्रह्मानंदांत आसक्त होऊन झोंपण्यासाठीं हृदयाकाशांत त्वरेनें जातो. अगदीं लहान बालक दूध पाजून मृदु शय्येवर निजविल्यावर हसत पडतो. त्याच्या मनांत रागद्वेषाचा उद्भव झालेला नसल्यामुळें तो केवल आनंदैकस्वभाव असतो. सार्वभौमराजा सर्वविषयोपभोगांनीं अत्यंत तृप्त होऊन मानुष आनंदाच्या पराकाष्ठेस प्राप्त होऊन केवल आनंदैकमूर्ति होऊन राहतो. सर्व विषयांचें आनुकूल्य असल्यामुळें 'मला अमुक एक पदार्थ हवा,' असें त्याला कधींच वाटत नाहीं. त्यामुळें त्याचें समाधान अखंडित राहतें. प्रत्यगभिन्न ब्रह्माचा ज्याला साक्षात्कार झाला आहे असा महाब्राह्मण 'मी कृतकृत्य आहें' अशा विद्यानंदाच्या पराकाष्ठेला-जीवन्मुक्ततेला प्राप्त होऊन परमानंदस्वरूपच राहतो. मुग्ध, ज्ञानी व अतिज्ञानी अशा या तिघांची सुखरूपता लोकांत सिद्ध आहे. इतर सर्व दु:खी आहेत. ३३-५३.

या दृष्टान्तांतील बालकादिकांप्रमाणेंच हा सुषुप्त पुरुष ब्रह्मानंदैकतत्पर होऊन जागृति व स्वप्न यांतील कांहीं जाणत नाहीं. सुषुप्तींत जीवत्व नाहीं. कारण श्रुतीनें 'तेथें पिताहि अपिता होतो, माता अमाता होते,' इत्यादि वर्णन केलें आहे. शिवाय त्या अवस्थेंत संसारित्वाचा अनुभव येत नाहीं. 'मी पिता, माता, पुत्र' इत्यादि जो अभिमान तेंच सुख व दु:ख यांच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे. तो अभिमान गेला कीं जीव सर्व शोकाचें उल्लंघन करून जातो. कैवल्योपनिषदांत 'सुषुप्तिसमयीं जाग्रदादिरूप सर्व

प्रपंच तम:प्रधान प्रकृतींत लीन झाला असतां प्रकृतीनें आच्छादित झालेला जीव सुखरूप ब्रह्माला प्राप्त होतो.' असें सांगितलें आहे. निजून उठलेला मनुष्य 'मी सुखानें निजलों होतों, एवढा वेळ मला कांहीं भान नव्हतें' असें म्हणतो म्हणजे तो त्यावेळीं अनुभविलेल्या सुखाचा व अज्ञानाचा परामर्श करितो, त्याला तें आठवतें. त्यावरूनहि सुषुप्तींत सुख आहे, असें सिद्ध होतें. अनुभुत सुखादिकांचाच तो परामर्श असल्यामुळें त्याला भ्रम म्हणतां येत नाहीं. तेथील सुख स्वप्रकाश चिद्रुप आहे. त्यामुळें तें स्वत:च - प्रमाणावांचून भासतें व त्या स्वप्रकाश सुखाच्या योगानें त्याला अच्छादित करणाऱ्या अज्ञानाचीही प्रतीति येते. ब्रह्म विज्ञान व आनंद आहे, असें बृहदारण्यकांत सांगितलें आहे. यास्तव तें सुषुप्तींतील स्वप्रकाश सुख ब्रह्मच आहे.त्यांतील अज्ञानांत विज्ञानमय व मनोमय हे दोघे लीन होतात. त्यांची विलयावस्था हीच निद्रा. थिजलेल्या घृताप्रमाणें विज्ञानमय घनरूप असतो. तोच भोगप्रद कर्माचा क्षय झाला असतां वितळलेल्या घृताप्रमाणें विलीन होतो व त्यालाच आनंदमय म्हणतात. थिजलेलें घृत वितळलें म्हणजे तें जसें पृथक् द्रव्य होत नाहीं. त्याचप्रमाणें घन विज्ञानमयाहून विलीन आनंदमय पृथक् पदार्थ नाहीं. त्यामुळें आनंदमयानें अनुभविलेल्या सुखाचें व अज्ञानाचें विज्ञानमयाला स्मरण होणें, यांत अनुपपन्न असें कांहीं नाहीं. झोंप लागण्याच्या पूर्वक्षणीं जी बुद्धिवृत्ति सुखाच्या प्रतिबिंबानें युक्त असते तीच पुढें त्या प्रतिबिंबासह निद्रारूपानें लीन होते. तिलाच आनंदमय म्हणतात. अन्तर्मुख आनंदमय अज्ञानापासून उत्पन्न झालेल्या चित्प्रतिबिंबयुक्त वृत्तीनें ब्रह्मसुखाचा अनुभव घेतो. या अज्ञानवृत्ती सूक्ष्म असतात व बुद्धिवृत्ति स्पष्ट असतात. त्यामुळें झोंपेंत, 'मी सुखानुभव घेतों' असा अभिमान नसतो, पण जागृतींत असतो. आनंदमय भोक्ता आहे व ब्रह्मानंद त्याचें भोग्य आहे, हें मांडूक्य, तापनीय इत्यादि उपनिषदांत स्पष्ट सांगितलें आहे. मां. भा. ५ पृ. ३१ पहा. ५४-६८.

जागरावस्थेंत जो विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय इत्यादि अनेक आकारांनीं युक्त असतो तोच विज्ञान, मन इत्यादि उपाधींचा लय झाल्यानें पुष्कळ तांदुळांच्या पिठाप्रमाणें एकाकार होतो. म्हणून त्याला श्रुतींत 'एकीभूत' म्हटलें आहे. हिमालय पर्वतावर पडलेल्या हिमबिंदूंचा जसा एक घनाकार होतो-बर्फ बनतें त्याप्रमाणें पूर्वीं जागरादि अवस्थांत घटादि पदार्थांविषयींच्या ज्या बुद्धिवृत्ति असतात त्या सुषुप्तिसमयीं घटादि विषयांच्या अभावीं घन-एक चिदाकार होतात. वेदान्तांत साक्षित्वानें सांगितलेलें जें हें प्रज्ञानघनत्व त्यालाच शास्त्रसंस्कारशून्य लोक व वैशेषिकादि शास्त्रज्ञ पंडित 'दु:खाभाव' असें म्हणतात. कारण त्यावेळीं सर्व दु:खवृत्तींचा विलय झालेला असतो सुषुप्तींत ब्रह्मसुखानुभवाचें साधन अज्ञानवृत्तींत प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य आहे. सुषुप्तींत ब्रह्मसुखाचा अनुभव जरी येत असला तरी जीव कर्मामुळें तें सुख सोडून जागृतींत येतो. 'पुन: जन्मांतरांतील कर्मामुळें तो निजलेला जीव जागा होतो' असे कैवल्योपनिषदांत सांगितलें आहे. झोंपेंतून जागें झाल्यावर कांहीं काल अनुभविलेल्या ब्रह्मसुखाची वासना अनुवृत्त होते. म्हणूनच मनुष्य जागा झाल्यावर कांहीं वेळ स्वस्थ बसतो. त्यावरूनहि झोंपेंतील ब्रह्मसुखाची कल्पना होतें. पण ती वासनावस्थाहि जरी सुखरूप आहे तरी प्राणी त्याच अवस्थेंत फार वेळ राहू शकत नाहीं. तर पूर्वोक्त जन्मांतर कर्मांनीं प्रेरणा केल्यामुळें तो नानाप्रकारच्या दु:खांचें अनुसंधान करूं लागतो व हळुहळू ब्रह्मानंदाला विसरतो. मनुष्य रोज झोंपेच्या पूर्वीं मृदुशय्यादि सामग्री जमवितो व झोंप संपल्यावरहि ती शय्या वगैरे सोडण्याची इच्छा करीत नाहीं, त्यावरून ब्रह्मानंदावर त्याचा किती स्नेह असतो याची कल्पना होते. अशा या आनंदाच्या

अस्तित्वाविषयीं कोणता बुद्धिमान् पुरुष विवाद करणार आहे ! ६९-७६.

ब्रह्मानन्द भासला तरी उपायांची आवश्यकता

'अहो पण तूष्णीं अवस्थेंत ब्रह्मानंद जर भासत असेल तर गुरुशास्त्रादिकांच्या साह्यानें श्रवणादि केल्यावांचूनच आळशी लोकहि कृतार्थ होतील' अशी यावर शंका येते. 'तूष्णीं अवस्थेंतील जो आनंद तेंच ब्रह्म' असें जर जाणलें तर मनुष्य कृतार्थ होईल हें खरें, पण गुरु व शास्त्र यांवांचून अत्यंत गंभीर ब्रह्म कसें अवगत होणार ? नुस्तें शाब्दिक ज्ञान कांहीं कामाचें नाहीं. तर व्युत्पत्तीच्या बलानें 'अखंड एकरस आनंद' इत्यादि शब्दांचा अर्थ जरी कळला म्ह० परोक्ष ज्ञान जरी झालें तरी अपरोक्ष ज्ञान व्हावयाचें असतें. यास्तव जोंवर 'मी कृतकृत्य-धन्य आहें' असें ज्ञान झालें नाहीं तोंवर गुरु, शास्त्र, श्रवण इत्यादि उपायांचें साह्य घेतलेंच पाहिजे. ७७-८४.

'तूष्णीं' अवस्थानादि समयीं विषयानुभवावांचून जें सुख होतें तें विषयजन्य नसल्यामुळें व सामान्य अहंकारानें आच्छादित झाल्यामुळें तोच वासनानंद आहे, असें जाणावें याप्रमाणें सुषुप्तीतील स्वप्रकाश ब्रह्मानंद सांगितला व तूष्णीं अवस्थेंतील वासनानंदहि सांगितला. आतां विषयानंद कोणता तें सांगतों; इष्ट विषय प्राप्त झाला असतां त्याविषयींची इच्छा निवृत्त होते. त्यामुळें मन अन्तर्मुख होतें. त्यांत स्वात्मानंद प्रतिबिंबित होतो. हाच विषयानंद होय. या जगांत असे हे तीन आनंद, आहेत. आत्मानंद निजानन्द मुख्यानंद, योगानंद, अद्वैतानंद हीं ब्रह्मानंदाचींच नावें आहेत. विद्यानंद हा विषयानंद आहे. त्यामुळें आनंदाचें त्रिविधत्वच सर्वथा उपपन्न होतें. स्वयंप्रकाश ब्रह्मानन्द विषयानंद व वासनानंद यांना उत्पन्न करितो. ८५-८८.

जागृदवस्थेमध्यें वासनानन्दाची सिद्धि

याप्रमाणें श्रुति, युक्ति व अनुभव यावरून सुषुप्तींत स्वप्रकाशचिदात्मक ब्रह्मानंद सिद्ध झाला असतां आतां जागरावस्थेंतहि ब्रह्मानंदाच्या ज्ञानाचा उपाय सांगतों. सुषुप्तींतील आनंदमय विज्ञानमयत्वास प्राप्त होऊन स्थानभेदानें कर्मानुसार स्वप्न किंवा जागर या अवस्थांचा अनुभव घेतो. सर्वशरीरांत जागर, कंठांत स्वप्न व हृदयकमलांत सुषुप्ति होते. जीव जागरावस्थेंत नखशिखान्त सर्व शरीराला व्यापून राहतो. तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें देहाशीं तादात्म्य पावून 'मी मनुष्य' इत्यादि निश्चय करूनच तो राहतो. देहतादात्म्याभिमानामुळे तो सुखी, दु:खी व उदासीन अशा तीन अवस्थांस प्राप्त होतो. त्यांतील सुखित्व पुण्यकर्मामुळें व दु:खित्व पापकर्मामुळें प्राप्त होतें. औदासीन्य मात्र स्वाभाविक आहे. तें कर्मफल नव्हे. सुखदु:ख बाह्य विषयभोगामुळें होतें व मनोराज्यामुळेंहि होतें. पण सुख व दु:ख यांच्या अन्तरालावस्थेंत 'तूष्णीं' अवस्था प्राप्त होतें. 'मला आतां यावेळीं कांहीं चिंता नाहीं, मी सुखानें राहिलों आहें' असें त्या अवस्थेंत बोलणारा प्रत्येकजण उदासीनकालीं स्वरूपानंदाचा अनुभवच सांगत असतो. त्यावरून जागरावस्थेंतहि निजानंदाचें भान असतें. पण हा आनंद 'मी सुखी आहें' अशा सामान्य अहंकारानें आच्छादित झालेला असल्यामुळें तो मुख्य आनंद नव्हे. तर ही त्याची वासना आहे. एखाद्या थंड पाण्यानें भरलेल्या भांड्याला बाहेरून स्पर्श केल्यास शीताचा अनुभव येतो. पण तें जल नव्हे. कारण त्यांत जलाचें स्वरूप द्रवत्व नसतें.तो जलाचा गुण आहे. पण त्यावरून भांड्यांतील जलाचें अनुमान होतें. त्याच न्यायानें समाधीच्या अभ्यासानें जितका जितका अहंकार कमी करावा, त्याला विसरावें, तितकी तितकी सूक्ष्म दृष्टि होऊन निजानन्दाचें अनुमान होतें. सर्व वृत्तींचा

निरोध करून त्याला सर्वथा विसरल्यास तो अत्यंत सूक्ष्मत्वाला प्राप्त होतो. म्हणजे साक्षात्कार हीच त्याची पराकाष्ठा आहे. पण त्यावेळीं सर्व वृत्तींचा विलय जरी होत असला तरी अन्त:करणाच्या स्वरूपाचा विलय होत नाहीं. त्यामुळें ती निद्रा नव्हे. सुषुप्ति, मूर्च्छा, मरण या अवस्थांमध्यें अहंकाराचा विलय झाला असतां शरीर पडतें व या अवस्थेंत शरीर पडत नाहीं, म्हणूनहि ही निद्रा नव्हे. ज्यावेळीं द्वैत भासत नाहीं व निद्राहि नाहीं पण सुख मात्र अनुभवास येतें, तोच ब्रह्मानंद होय, असें भगवानानींहि अर्जुनाला सांगितलें आहे. गी. भा. अ. ६ श्लो. २०-२८, ८९-१०८.

क्षणिक समाधीवरून ब्रह्मानंदानुभवाचें अनुमान व निश्चय

न कंटाळतां निश्चयानें सतत योगाभ्यास केला असतां मनाचा निरोध होतो. शाकायन्यमुनीनें बृहद्रथराजर्षीला समाधिपूर्वक ब्रह्मसुख सांगितलें आहे. इंधनरहित अग्नि जसा आपल्या कारणभूत सामान्य तेजांत लीन होतो त्याप्रमाणें वृत्तिक्षयामुळें चित्त स्वयोनीमध्यें शांत होतें. आत्म्याच्या इच्छेनें आपल्या कारणांत शांत झालेल्या विषयविमुख मनाला साधनासह सर्व वैषयिक सुखें मिथ्या होतात. चित्तच संसार आहे. त्याला अभ्यास-वैराग्यादि प्रयत्नानें शुद्ध करावें, रजस्तमोरहित-एकाग्र करावें. मनुष्याचें चित्त ज्यांत आसक्त असतें तन्मयच तो असतो. चित्तसंपर्कानेंच आत्म्याला संसारित्व आहे. त्यामुळें चित्ताला एकाग्र केलें कीं, आत्म्याची संसारनिवृत्ति होते. चित्तप्रसादानेंच शुभाशुभ कर्मांचा क्षय होतो. ज्याचें चित्त प्रसन्न आहे तो आत्मा स्वस्वरूपांत स्थित होऊन अक्षय्य सुखाचा अनुभव घेतो. प्राण्याचें चित्त विषयामध्यें जसें अत्यंत आसक्त असतें तसेंच तें जर ब्रह्मामध्यें आसक्त होईल तर संसारांतून कोण मुक्त होणार नाहीं ? मन शुद्ध व अशुद्ध असें दोन प्रकारचें आहे. ते कामसंपर्कामुळें अशुद्ध व कामत्यागानें शुद्ध होतें. मनच मनुष्याच्या बंध-मोक्षाचें कारण आहे. विषयासक्त मन बंधाला कारण होतें व निर्विषय मन मुक्तीला कारण होतें. प्रत्यगात्मा व ब्रह्म यांच्या ऐक्यप्रत्ययाची आवृत्ति करून रजस्तमोरहित केलेल्या व प्रत्यवस्वरूपांत स्थिर केलेल्या चित्ताला जें सुख होतें त्याचें वर्णन करवत नाहीं. तें केवल अन्त:करणानेंच ग्रहण केलें जातें. ही समाधि सर्व लोकांना दीर्घकाल साध्य होत नाहीं, तथापि तिचा क्षणिक प्रत्ययहि ब्रह्मानंदाचा निश्चय करवितो. ज्याला त्याचें व्यसन लागलें आहे तो श्रद्धाळु त्याचा निश्चय अवश्य करितो, आणि एकदा त्याचा निश्चय झाला कीं, मग सर्वदा त्यावर विश्वास ठेवितो. अशा प्रकारचा पुरुष उदासीन कालींहि आनंदाच्या वासनेची उपेक्षा करून, मुख्य आनंदांत तत्पर होऊन त्याचीच भावना करितो. ध्यानदीपांत म्हटल्याप्रमाणें परव्यसनिनी स्त्री गृहकृत्यांत व्यग्र असतांनाहि मनांत परसंगरसायनाचा स्वाद जसा घेते तसा हा परम शुद्ध तत्त्वांत विश्रांति पावलेला धीर बाहेर व्यवहार करीत असतांनाहि मनांत त्याचाच आस्वाद घेतो. इंद्रियें समर्थ असतांनाहि स्वरूपसुखानुसंधानाच्या इच्छेनें सर्व इंद्रियांचा तिरस्कार करून आनंदाचेंच अनुसंधान करणें, हें धीरत्व होय. भारवाहक मस्तकावरील भार टाकून जसा श्रमरहित होतो त्याप्रमाणें संसारव्यापारांचा त्याग केला असतां जीव श्रमरहित होतो. याप्रमाणें परम विश्रांतीला प्राप्त झालेला पुरुष औदासीन्य दशेंत जसा परमानंदानुभवांत तत्पर असतो तसाच तो सुखदु:खादिकांच्या निमित्तांची जेव्हां प्राप्ति होते तेव्हांहि त्याचें अनुसंधान न करितां निजानंदानुभवांतच निमग्न होतो. वैराग्यादि साधनांनीं संपन्न असलेल्या विवेकी पुरुषाला ब्रह्मानुसंधानाला विरोध करणारें विषयसुख आवडत नाहीं. अविरोधी सुख व ब्रह्मानंद यांमध्यें त्याची बुद्धि क्रमानें कावळ्याच्या चक्षुरिंद्रियाप्रमाणें जा ये करीत

असते. कावळ्याचें एकच चक्षुरिंद्रिय दोन्ही नेत्रगोलकांत जसें जा-ये करितें त्याप्रमाणें तत्त्ववेत्त्याची बुद्धि अविरोधी विषयसुख व ब्रह्मानंद यांत संचार करिते. दुभाष्याप्रमाणें तत्त्वज्ञ लौकिक विषयानंद व वैदिक ब्रह्मानंद यांचा अनुभव घेतो. दु:ख प्राप्त झालें तरी त्याला अज्ञानावस्थेप्रमाणें आतां उद्वेग होत नाहीं. कारण त्याला दोन दृष्टि असतात. दु:खप्रसंगींहि तो विवेक करितो. त्यामुळें त्याच्या निजानंदानुसंधानाला कांहीं बाध येत नाहीं. १०९-१३१.

याप्रमाणें तत्त्ववेत्त्याला जागरावस्थेंत सदा ब्रह्मसुख भासतें. फार काय पण स्वप्नातहि तें त्याला तसेंच प्रतीत होतें. पण तत्त्वज्ञाची अविद्यावासना सर्वथा निवृत्त झालेली नसते, त्यामुळें त्याला स्वप्नात सुखदु:खानुभवहि येतो. असो; या अध्यायांत सुषुप्ति, औदासीन्य, समाधि व सुखदु:खदशा यांत स्वप्रकाश चिद्रूप ब्रह्माचें प्रकाशक योगिप्रत्यक्ष मुख्यत: सांगितलें. १३२-३४.

१२ आत्मानन्द

आत्मानन्दाचा बोध करण्यास मंदबुद्धी अधिकारी योग्य

या प्रकरणांत मूढ जिज्ञासूला आत्मानन्दाच्या द्वारा ब्रह्मानन्दाचा अनुभव कसा येतो, तें दाखवावयाचें आहे. अतिमूढ मनुष्य धर्माधर्मवशात् या अनादि संसारांत अनेक प्रकारचें देह धारण करून पुन:पुन: जन्ममरणांचा अनुभव घेतो. मूढ मनुष्यांतहि बरेच विषयासक्त व थोडेंसे विरक्त असतात. विषयासक्त बहिर्मुख मनुष्याला त्याच्या अधिकाराप्रमाणें कर्म किंवा उपासना सांगावी. कारण तो तत्त्वज्ञानापासून विमुख असतो. तत्त्वजिज्ञासूंमध्येंहि कांहीं अतिविवेकी असतात व पुष्कळ मंदप्रज्ञ असतात. त्यांतील विवेक्याला पूर्वोक्त योगानंद सांगितला व आता मंदप्रज्ञ जिज्ञासूंसाठी आत्मानन्दाच्या द्वारा ब्रह्मानन्दाचा बोध करावयाचा आहे. १.४.

आत्म्याकरितांच सर्व वस्तु प्रिय आहेत

याज्ञवल्क्यानें आपल्या 'मैत्रेयी-' नांवाच्या पत्नीला आत्मानन्दाच्या द्वाराच बोध केला. पति, पत्नी, पुत्र, धन, पशु, ब्राह्मण, इत्यादि सर्व स्वत:साठीं प्रिय होतात, त्यांच्या त्यांच्यासाठीं नव्हे. एक मनुष्य दुसऱ्या मनुष्यावर किंवा पदार्थावर जें प्रेम करितो तें स्वत:साठींच, त्या त्या पदार्थासाठी नव्हे. पिता आपल्या मिशा व दाढीचे केंस अर्भकाच्या तोंडाला बोंचतील या गोष्टीचा विचार न करितां त्याचें चुंबन घेतो. मनुष्य सोनें, रुपें इत्यादि जड पदार्थाचें रक्षण करितो तें त्या त्या पदार्थासाठीं नव्हे. स्वत:च्या सुखासाठींच होय. बैलाची इच्छा नसतांनाहि त्याच्याकडून जी गाडी ओढविली जाते ती त्या बैलासाठीं नसून धन्यासाठींच होय. 'मी ब्राह्मण आहें, त्यामुळें मी पूज्य आहें, मी क्षत्रिय आहें म्हणून मी राज्य करितों' इत्यादि भावना व त्यामुळें होणारा संतोष त्या त्या जातीला नाहीं, तर त्या त्या मनुष्यालाच तो होतो. मनुष्य स्वर्गलोक व ब्रह्मलोक यांची इच्छा त्या लोकांसाठीं करीत नाहीं स्वत:साठीं करितो. तो ईश, विष्णु इत्यादिकांची पूजा आपल्या पापनिवृत्तीसाठीं करितो, निष्पाप देवांसाठीं नव्हे. द्विज ऋग्वेदादिकांचें अध्ययन व्रात्यत्वाच्या निवृत्तीसाठीं करितात, वेदशास्त्रासाठीं नाहीं. तात्पर्य प्रत्येक वस्तु आत्म्याच्या संतोषासाठीं आहे. यास्तव आत्मा अतिशय प्रिय आहे, ही भावना दृढ करावी.

प्रीतीचें स्वरूप व आत्माच अत्यंत प्रिय

पण या प्रीतीचें स्वरूप काय आहे ? ती केवल विषयासक्तिरूप किंवा श्रद्धारूप, किंवा

भक्तिरूप अथवा इच्छारूप नाहीं. तर केवल सामान्य सुखामध्यें अनुवृत्त होणारी जी सात्त्विक वृत्ति तीच ती आत्मप्रीति होय. अन्न-पानादि पदार्थ सुखाचीं साधनें असल्यामुळें प्रिय आहेत. अन्नादिकांप्रमाणें आत्माहि सुखसाधनच आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्म्याला जर सुखसाधन म्हटलें तर त्याचा उपभोग घेणारा कोण ? तोच भोक्ता व तोच भोग्य, असें होणें केव्हांच शक्य नाहीं. वैषयिक सुखामध्यें सामान्य प्रीती असते. पण आत्मा अति प्रिय आहे. विषयसुखावरील प्रीति व्यभिचार पावते. आज एका विषयसुखावर प्रीति असते तर उद्यां दुसऱ्यावर जडते. पण आत्म्यावरील प्रीति तशी व्यभिचार पावत नाहीं. ती नित्य व निरतिशय असते. आत्मा त्याज्य किंवा ग्राह्य नाहीं. आत्मभिन्न वस्तूच त्याज्य किंवा ग्राह्य असते. तो तृणादि तुच्छ पदार्थांप्रमाणें उपेक्ष्यहि नाहीं. कारण उपेक्षा करणाराचें जें अविनाशी स्वरूप त्याची तृणादि स्वव्यतिरिक्त पदार्थांप्रमाणें उपेक्षा कशी करितां येईल ! रोग, क्रोध इत्यादिकांनीं व्याकुल झालेल्या लोकांना मरण्याची इच्छा होते हें खरें; पण मेल्यानेंहि आत्म्याचा त्याग संभवत नाहीं; तर त्याग करण्यास योग्य असलेल्या देहाचाच त्याग संभवतो. अर्थात् मुमूर्षूलाहि आत्मा द्वेष्य वाटत नाहीं, तर दु:खद देह द्वेष्य वाटतो. आत्म्यासाठींच सर्व सुखसाधनभूत पदार्थ प्रिय होत असतात. त्यामुळें आत्मा अति प्रिय आहे, ही गोष्ट 'न वा अरे पत्यु: कामाय पति: प्रियो भवति०' या श्रुतीच्या तात्पर्याचा विचार केल्यानें सिद्ध झाली. युक्तीनेंहि तसेंच सिद्ध होतें. पुत्राच्या मित्रापेक्षां पुत्र अधिक प्रिय असतो. अर्थात् पुत्र प्रधान व पुत्रमित्र गौण. त्याच न्यायानें आत्मा प्रधान व आत्मोपकारक पुत्रादिक गौण. प्रत्येक प्राणी स्वत:चा अभाव कधींच इच्छीत नाहीं. अर्थात् आत्म्यावरील निरतिशय प्रीति प्रत्यक्षसिद्ध आहे. २१.३१.

पण याप्रमाणें श्रुति, युक्ति व अनुभव या तीन प्रमाणांनीं आत्म्यावरील निरतिशय प्रीति जरी सिद्ध होत असली तरी श्रुतीचें तात्पर्य न जाणणारे कित्येक 'आत्मा पुत्र-भार्यादिकांचा शेष आहे,' असे म्हणतात. त्यांचा आशय मनांत धरूनच श्रुतीनें 'पुत्र मुख्य आत्मा आहे' असें म्हटलें आहे. ऐतरयोपनिषदांत प्रथम गर्भरुपानें पित्याच्या शरीरांत असलेला व पुढें जन्मानंतर पित्याला सर्वथैव रक्षणीय असलेला पुत्ररूप आत्मा त्या पित्याकडून पुण्यकर्मासाठीं प्रतिनिधि नेमला जातो व पितृरूप वृद्ध आत्मा मरतो' असें वर्णन आहे. 'पुत्ररहित पुरुषाला उत्तम गति नाहीं.' बृहदारण्यकांत सांगितल्याप्रमाणें उपदेश केला गेलेला पुत्रच परलोकाचें साधन आहे, असें शास्त्रार्थ जाणणारें म्हणतात.' 'मनुष्यलोकाचें सुख पुत्राच्या योगानेंच प्राप्त होतें.' इत्यादि श्रुतिहि आत्मा पुत्र-भार्यादिकांचा शेष आहे, असें सांगतात. व्यवहारचतुर लोकहि पुत्रादिकांच्या प्राधान्याला अनुमोदन देतात. मनुष्य आपण मेल्यावर पुत्र भार्यादिकांनीं आपल्या धनावर सुख भोगावें म्हणून यत्न करितो. त्यामुळें पुत्रादिकच मुख्य आत्मा आहे असें ठरतें.

आत्म्याची त्रिविधता

असें जरी असलें तरी तेवढ्यावरून आत्मा शेष-अमुख्य ठरत नाहीं. कारण गौण, मिथ्या व मुख्य असा आत्मा तीन प्रकारचा आहे. 'देवदत्त सिंह आहे' यांतील देवदत्ताचें सिंहत्व गौण आहे. कारण त्यांचा भेद स्पष्ट भासतो. तसेंच-पुत्रादिकांचें आत्मत्व गौण आहे. अन्नादि पंचकोशांहून साक्षी आत्म्याचा वस्तुत: भेद आहे. तथापि तो भासत नाहीं. यास्तव स्थाणूचें चोरत्व जसें मिथ्या त्याप्रमाणें कोशांचें आत्मत्व मिथ्या-साक्षी आत्मा मात्र तसा गौण किंवा मिथ्या नाहीं. तर तो मुख्य आहे. कारण तो देह-

पुत्रादि सर्वांच्या आंत आहे. त्यामुळें त्याचा भेद कोणाशीच संभवत नाहीं. अर्थात् ज्या व्यवहारांत ज्याचें आत्मत्व उचित असतें त्यालाच शेषित्व-प्राधान्य व इतरांना शेषत्व-गौणत्व असतें. मरणोन्मुख झालेल्या मनुष्याच्या गृहरक्षणादि कार्यांत पुत्रादि गौण आत्म्याचीच आवश्यकता आहे. त्या प्रसंगीं मुख्य साक्षी आत्म्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. कारण तो अविकारी आहे व मिथ्यात्मा तर मरावयास टेंकलेला असतो. अर्थात् तेव्हां पुत्रच शेषी. 'अध्ययन करणारा अग्नि आहे' या वाक्यांत विद्यमान असलेलाहि अग्नि 'अग्नि' शब्दाचा अर्थ आहे, असें समजत नाहींत. कारण लौकिक अग्नींत अध्ययनाची योग्यता नसते.यास्तव 'अग्नि' शब्दानें अध्ययनास योग्य असा बटूच घेतला जातो,हें प्रसिद्ध आहे. ३९-४५.

'मी कृश झालों आहें. मला पौष्टिक अन्न वगैरे खाऊन पुष्ट झालें पाहिजे' इत्यादि लोकव्यवहारांत अन्नादि भक्षण करण्यास योग्य असलेल्या देहालाच आत्मा मानणें उचित आहे. अशा प्रसंगीं 'माझ्यासाठीं तूं अन्न खा' असें पुत्राला कोणी सांगत नाहींत. 'तप करून मी स्वर्गाला जाईन' इत्यादि प्रसंगीं विज्ञानमयाचेंच आत्मत्व उचित आहे, देहाचें नाहीं. त्यामुळें शरीराच्या सुखाची अपेक्षा न करितां तो कर्ता-विज्ञानमय कृच्छ्र-चांद्रायणादि तप करितो. जेव्हां पुरुष 'मी शमादिकांना संपादन करून मुक्त होईन' असा निश्चय करितो तेव्हां आचार्योपदेश व महावाक्यें यांच्या विचारानें अपरोक्ष ज्ञान संपादन करून चिदात्म्यालाच जाणतो. मोक्षप्रसंगीं साक्षीचें आत्मत्व उचित आहे. विज्ञानमयादिकांचें नाहीं. अर्थात् बृहस्पतिसवाचा अधिकार ब्राह्मणालाच, क्षत्रियादिकांना नाहीं, राजसूययज्ञाचा अधिकार राजालाच इतरांना नाहीं, ही जशी व्यवस्था आहे तशीच गौण, मिथ्या व मुख्य आत्म्यांना त्यांना त्यांना उचित असलेल्या व्यवहारांतच, प्राधान्य असतें. ज्या व्यवहारांत जो जो आत्मा उचित असतो त्या व्यवहारांत त्याचाच उपयोग असल्यामुळें त्या प्रधानभूत आत्म्यावरच त्यावेळीं अधिक प्रीति असते व त्याच्या शेषभूत आत्मभिन्न वस्तूवर सामान्य प्रीति असते. निरतिशय प्रेम नसतें. पण जो आत्मा किंवा त्याचा शेष-उपकारक अनात्म पदार्थ नसतो त्यावर त्या दोहोंतील कोणत्याच प्रकारची प्रीति नसते. ४६-५०.

आत्मा व शेष यांहून भिन्न असलेल्या पदार्थांतील कांहीं पदार्थ उपेक्ष्य असतात व कांहीं द्वेष्य असतात. मार्गांतील तृणादि निरुपद्रव तुच्छ पदार्थ उपेक्ष्य असतात व व्याघ्रादि उपद्रव देणारे पदार्थ द्वेष्य असतात. उपेक्ष्य म्ह० उपेक्षेचे विषय - उपेक्षा करण्यास योग्य व द्वेष्य म्ह० द्वेषाचे विषय - द्वेष करण्यास योग्य, याप्रमाणें आत्मा, शेष, उपेक्ष्य व द्वेष्य, असे एकंदर चार प्रकार झाले. पण त्यांतील अमुकच नित्य प्रियतम, अमुकच प्रिय, अमुकच उपेक्ष्य व अमुकच द्वेष्य, असा व्यक्तिनियम करितां येत नाहीं. तर प्रत्येक पदार्थ आपापल्या कार्यामुळें प्रिय, द्वेष्य इत्यादि होतो. जसें-एखादा व्याघ्र चवताळून अंगावर धांवून येत असला तर तो द्वेष्य होतो. दुसरीकडे कोठें जात असला तर उपेक्ष्य होतो व त्याचें लालन करून संवयीचा करून घेतल्यास तोच करमणुकीचें साधन व त्यामुळेंच प्रिय होतो. अर्थात् अनुकूलत्व हें प्रियत्वाचें लक्षण, प्रतिकूलत्व हें द्वेष्यत्वाचें लक्षण व त्यांतील कांहींच नसणें हें उपेक्ष्याचें लक्षण आहे. आत्मा प्रत्यगानंद अतिशय प्रिय, उपकारक पदार्थ प्रिय, प्रतिकूल पदार्थ द्वेष्य आणि अनुकूलहि नाहीं व प्रतिकूलहि नाहीं, असा असलेला जो पदार्थ तो उपेक्ष्य होय. आत्म्याचें प्रियतमत्व एकट्या याज्ञवल्क्यांनींच सांगितलें आहे, असें नाहीं,तर 'तदेतत्प्रेय:०' इत्यादि बृहदारण्यकस्थ पुरुषविधब्राह्मणांतहि सांगितलें आहे. ५१-५६.

याप्रमाणें श्रुत्यर्थाचा विचार केला असतां साक्षीलाच मुख्य आत्मत्व आहे, पुत्रादिकांना नाहीं,

असा निश्चय होतो. अन्नमयादि पांच कोशांना तैत्तिरीयांत सांगितल्याप्रमाणें आत्म्याहून पृथक् करून त्यांच्या आंत असलेल्या आत्म्याचा अनुभव घेणें हाच आत्मविचार होय. जाग्रदादि अवस्थांतील पूर्व अवस्था संपून पुढची अवस्था सुरू झाल्याचें ज्ञान ज्याच्या योगानें होतें तो स्वप्रकाश चिद्रूप आत्मा होय, प्राणापासून वित्तापर्यंत असलेले जे शेष पदार्थ ते आत्म्याच्या जवळ न्यूनाधिक प्रमाणानें राहतात. त्यांतील जो जितका अधिक जवळ त्यावर तितकें अधिक प्रेम. धनाहून पुत्र प्रिय, पुत्राहून आपला देह प्रिय, देहाहून इंद्रियें प्रिय, इंद्रियांहून प्राण प्रिय व प्राणाहूनहि आत्मा सर्वांत अधिक प्रिय आहे. आत्मा निरतिशय प्रेमाचें स्थान आहे, ही गोष्ट विद्वदनुभवसिद्ध आहे व इतर पदार्थ उत्तरोत्तर प्रिय आहेत, ही गोष्ट सर्वानुभवसिद्ध आहे. कारण प्राणी अधिक प्रिय वस्तूसाठीं कमी प्रिय असलेली वस्तु टाकण्यास तयार होतो.

आत्म्याची अत्यंत प्रियता

आत्मा अतिप्रिय आहे, ही गोष्ट याप्रमाणें प्रमाणसिद्ध जरी असली तरी ज्ञानी व अज्ञानी यांचा त्याविषयीं मतभेद आहे. श्रुतीनें त्या मतभेदाचाच अनुवाद करून 'आत्मा सर्वांत अधिक प्रिय आहे,' असा निर्णय केला आहे. तत्त्ववेत्ता 'इतर सर्व दृश्यांहून साक्षीच अतिप्रिय आहे,' असें म्हणतो, पण अविवेकी 'पुत्रादिकच अधिक प्रिय आहेत व साक्षी त्यांच्या भोगाचें साधन आहे,' असें म्हणतो. 'आत्म्याहून भिन्न असलेला पुत्रादि पदार्थ प्रिय आहे,' असें शिष्यहि म्हणतो व प्रतिवादीहि म्हणतो. तत्त्ववेत्ता 'प्रियं त्वां रोत्स्यति' हें एकच वाक्य त्या दोघांनां उद्देशून बोलतो. पण शिष्य त्यापासून बोध घेतो. आपण ज्याला प्रिय म्हणत आहों तो पुत्रादि पदार्थ अनेक दोषांनीं भरलेला आहे, असें समजतो. पुत्र न झाला तरी दुःख देतो. तो गर्भावस्थेंत आला तरी गर्भपात किंवा प्रसूतिकाल यांच्या योगानें दुःख देतो. प्रसूतीनंतर रोगादिकांच्या योगानें दुःख देतो. पुढें तो मूर्ख झाला तरी दुःख, उपनयनानंतर त्यानें अध्ययन न केलें तरी दुःख, पंडित होऊन त्याचा विवाह न झाला तरी दुःख, तारुण्यांत तो दुराचरणी झाला तरी आईबापांना क्लेश, गृहस्थावस्थेंत तो दरिद्री असला तरी दुःख व धनी असून अकस्मात् मेला तरी दुःख, तात्पर्य आई बापांच्या दुःखाला सीमा नाहीं. असा विचार करून तो पुत्रादिकांवरील प्रेम टाकून 'आत्माच अतिप्रिय आहे' असा निश्चय करितो आणि सर्वदा त्याचेंच अनुसंधान करितो. ६१-६८.

पण वादी आग्रहामुळें किंवा ब्रह्मवेत्त्याच्या द्वेषामुळें आपला पक्ष सोडीत नाहीं. त्याला तेंच वचन शापरूप होतें. त्याच्या पुत्रादि प्रिय वस्तूंचा वियोग होऊन दुःख होतें व अनात्म वस्तूंवर आसक्ति ठेवल्यामुळें पशु-पक्ष्यादि तिर्यग्योनींत असंख्य जन्म घ्यावे लागतात. आत्मवेत्ता साक्षात् ईश्वर असल्यामुळें त्याच्या एकाच वचनाचा शिष्य व प्रतिवादी यांवर असा विरुद्ध परिणाम होतो.

जो साक्षी आत्म्याला निरतिशय प्रेमास्पद मानून त्याची उपासना करितो त्याचा आत्मा कधीं नाश पावत नाहीं. आत्मा परम प्रेमाचें आस्पद असल्यामुळें परमानंदरूप आहे. सार्वसौम राजापासून ब्रह्मलोकस्थ हिरण्यगर्भापर्यंत जेथें जेथें अधिक प्रीति तेथें तेथें अधिक सुख, असें तैत्तिरीयादि श्रुतींत सांगितलें आहे. अर्थात् प्रीतीच्या निरतिशयत्वावरून आत्म्याच्या आनंदाचें निरतिशयत्व सिद्ध होतें. ७१-७२.

चैतन्याप्रमाणें आनंदाची सर्ववृत्तींत अप्रतीति

आत्म्याच्या चैतन्याप्रमाणेंच सुखहि स्वभावच-त्याचें स्वरूपच आहे. तथापि प्रकाश व उष्णता या दोन स्वभावांनी युक्त असलेल्या दीपाचा प्रकाशच तेवढा घरभर पसरतो, उष्णता पसरत नाहीं. त्याप्रमाणें आत्म्याचें चैतन्य मात्र सर्व चित्तवृत्तींत अनुगत होतें. आनंद फक्त सात्त्विक-अन्तर्मुख वृत्तींतच अनुवृत्त होतो. आंबा, पेरु इत्यादि पदार्थांत गंध, रूप, रस, स्पर्श असे चारी गुण जरी असले तरी त्यांतील एकेक गुण एकेका इंद्रियाकडून ग्रहण केला जातो. त्याप्रमाणें सर्व वृत्तींत एका चित्स्वरूपाचाच अवभास होतो. आनंदाचा होत नाहीं. गंधादि गुण एकाच फलांत अभिन्नरूपानें जरी असले तरी त्यांचीं ग्राहक इंद्रियें भिन्न भिन्न असल्यामुळें ते जसे भिन्न भासतात त्याप्रमाणें चिद् व आनंद हे आत्म्यामध्यें जरी अभेदानें रहात असले तरी त्यांना अभिव्यक्त करणाऱ्या राजस सात्त्विक वृत्ति भिन्न असल्यामुळें त्यांचा भेद प्रतीत होतो. सात्त्विक वृत्ति निर्मल आहे. त्यामुळें तिच्यामध्यें चिद् व आनंद यांचें ऐक्य भासतें. पण राजस वृत्ति मलिन असल्यामुळें त्यांत सुखांश व्यक्त होत नाहीं. चिंचेला मीठ लावलें असतां तिचा आंबटपणा जसा कमी होतो त्याप्रमाणें रजोवृत्तींत आनंद लोपतो. ७३-७९.

योगी व विवेकी यांचें समत्व

आत्मज्ञानाचीं दोन साधनें आहेत. एक विवेक व दुसरा योग. 'विवेक्यांना ज्ञानद्वारा जें स्थान प्राप्त होतें तेंच योग्यांनाहि ज्ञानद्वारा प्राप्त होतें,' असें भगवानांनीं सांगितलें आहे. (गी. भा. अ. ५-५ . सु. गी. पृ. ८२ पहा). कित्येक मुमुक्षूंना योग असाध्य असतो. कित्येकांना ज्ञाननिश्चय असाध्य असतो. म्हणून परमेश्वरानें दोन मार्ग सांगितले आहेत. राग-द्वेषांचा अभाव दोघांनाहि अवश्य आहे. त्यामुळें त्या बाबतींतहि विवेक्यापेक्षा योग्यामध्यें कांहीं आधिक्य नसतें. आत्मा अतिप्रिय आहे, असें जाणणाऱ्या पुरुषाची विषयांवर प्रीति संभवत नाहीं. मग राग कोठचा व द्वेष कोठचा ? देहादिकांना पीडा देणारें पदार्थ त्या दोघांनाहि एकसारखेच अप्रिय असतात. द्वेष करणारा जसा खरा योगी नव्हे तसा द्वेष करणारा खरा विवेकीहि नव्हे. द्वैताचें भान व्यवहारांत दोघांनाहि एकसारखेंच होतें. समाधि-अवस्थेंत योग्याला द्वैतभान जसें नसतें तसें अद्वैतत्त्वाचें विवेचन करणारालाहि तें नसतें. पुढच्या अध्यायांत हीच गोष्ट अधिक विशद होईल. असो; याप्रमाणें योगी व विवेकी यांच्यामध्यें कांहीं विशेष नसल्यामुळें सर्वदा निजानंदाला पाहून जगाला सर्वथा न पाहणारा विवेकीहि योगीच आहे, असें समजून तूं-योगाभिमानी संतुष्ट हो. मंद अधिकाऱ्यावर अनुग्रह करण्यासाठीं ब्रह्मानंदाच्या या दुसऱ्या अध्यायांत आत्मानंदाचें विवेचन केलें आहे.

१३ अद्वैतानंद

जगताची ब्रह्माहून अभिन्नता

पूर्वीं सांगितलेला जो योगानंद तोच आत्मानंद आहे, पण द्वैतयुक्त असलेल्या त्याला ब्रह्मत्व कसें ? तें सांगतो. तैत्तिरीयश्रुतींत सांगितलेलें आकाशदिदेहान्त जगत् त्याच्या कारणभूत आनंदाहून पृथक् नाहीं. म्हणून त्या आनंदाला अद्वितीयत्व आहे. आनंदापासून उत्पन्न होऊन, आनंदामुळेंच स्थित होणारें व आनंदांतच लीन होणारें जगत् आनंदाचें कार्य आहे. त्यामुळें तें त्याहून पृथक् नाहीं. 'कुंभारापासून घट उत्पन्न होतो. पण तो त्याहून भिन्न असतो.' हें खरें; परंतु कुंभार हें घटाचें उपादान

कारण नव्हे, निमित्त कारण आहे. मृत्तिका त्याचें उपादान आहे. तसेंच आनंद जगाचें उपादान कारण आहे. त्यामुळें घटाचें उपादान जी मृत्तिका तिच्याहून घट जसा भिन्न नाहीं त्याप्रमाणें आनंदाहून जगत् भिन्न नाहीं. घटाची स्थिति व लयहि मृत्तिकेमध्यें होतात, कुलालामध्यें होत नाहींत. त्यामुळेंहि मृत्तिकाच त्याचें उपादान, कुलाल नव्हे. त्याच न्यायानें जगाचे उत्पत्ति-स्थिति-लय आनंदाच्या आधारानें होतात. म्हणून आनंद जगाचें उपादान आहे. उपादान कारण तीन प्रकारचें असतें. विवर्ती, परिणामी व आरंभक. पण निरवयव ब्रह्म परिणामी व आरंभक उपादान होऊ शकत नाहीं. वैशेषिकादि आरंभवादी 'कार्याहून भिन्न असलेल्या कारणापासून अगदीं भिन्न कार्य उत्पन्न होतें' असें म्हणतात. कारण तंतूपासून पट होतो. तंतु व पट भिन्न आहेत. एका पदार्थाला दुसरी अवस्था प्राप्त होणें हा परिणाम आहे. जसें दूध दहीं बनतें, माती घट बनते व सुवर्णाचे कानांतील कुंडल होतें. एका पदार्थावर दुसऱ्या पदार्थाचें भान होणें,मिथ्या प्रत्यय येणें हा विवर्त आहे. जसे-रज्जूवर सर्पाचा भास होणें, विवर्त निरवयव पदार्थाचाहि संभवतो. जसें-आकाशावर नीलवर्ण जलाचा भास होतो. यास्तव निरवयव आनंदावर जगत् हा विवर्त-मिथ्याभास आहे, असें समजावें. गारुड्यांतील ऐंद्रजालिक शक्तीप्रमाणें त्या आनंदांत मायाशक्ति आहे व तीच जगद्रूप विवर्ताची कल्पना करिते. कोणतीहि शक्ति शक्तिमान् पदार्थाहून पृथक् नसते. कारण ती पृथक् असल्याचा अनुभव येत नाहीं. प्रक. २. श्लो. ५०-५३. पहा. मायाशक्तीविषयीं श्वेताश्वतरोपनिषदांत प्रमाण आहे. परमात्म्याची ती जगत्कारणभूत शक्ति विविध आहे. क्रियाशक्ति, ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति, मोहशक्ति हें तिचें स्वरूप आहे. योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनींहि तिचें असेंच वर्णन केलें आहे. ''परब्रह्म जेव्हां मायाशक्तीनें विकास पावतें तेव्हां ती शक्ति व्यक्त होते. रामा, ब्रह्माची चिच्छक्ति देवादिकांच्या शरीरांत उपलब्ध होते. त्यांना 'चेतन' म्हणण्याचें कारण ती शक्तिच आहे. वायु, पाषाण, जल, आकाश, अग्नि व विनाशी पदार्थ यांत क्रमानें स्पंदशक्ति, दार्ढ्यशक्ति, देवशक्ति, शून्यशक्ति, दाहशक्ति व नाशशक्ति जशी असते तशी अव्यक्त अवस्थेंतहि ब्रह्मामध्यें जगात्सत्ता असते. सर्पाच्या अंड्यांत जसा मोठा सर्प असतो, तसें आत्म्यामध्यें अव्यक्त जगत् असतें. बीजामध्यें फल, पत्र, लता, पुष्प इत्यादिकांनीं युक्त असलेला वृक्ष जसा गुप्त असतो तसें हें जगत् ब्रह्मामध्यें असतें. मायाशक्तींतील सर्वच शक्ति सर्व ठिकाणीं एकाच वेळीं व्यक्त होत नाहींत तर भूमींत सर्व बीजें असलीं तरी त्यांतील कांहीं बीजांपासूनच देशकालपरत्वें जसे अंकुर उद्भवतात त्याप्रमाणें कांहीं शक्तिच विशिष्ट देश, काल इत्यादिकांमध्यें उत्पन्न होतात.'' वसिष्ठांनीं रामाला या मायाशक्तीविषयीं आणखीहि असाच पुष्कळ उपदेश केला आहे. १-२८.

शक्तीची अनिर्वचनीयता

ही मायाशक्ति आपल्या कार्यभूत जगाहून व आश्रयभूत ब्रह्माहून विलक्षण आहे. अग्नींतील दाहशक्ति आपल्या कार्यरूप फोडाहून व आश्रयरूप निखाऱ्याहून विलक्षण असते. तिचें कार्य-फोड व आश्रय-निखारा प्रत्यक्ष दिसतात. पण शक्ति हात भाजून फोड येतो, म्हणून ज्ञात होते म्ह० ती अनुमानगम्य आहे. ज्याचें पोट मोठें आहे व मान आवळती आहे असा घट हें कार्य व शब्दादि पंचगुणयुक्त मृत्तिका हा आश्रय आहे. पण मातींतील घटशक्ति त्यांहून अगदीं विलक्षण आहे. कारण तिच्यामध्यें स्थूलत्वादि कार्यधर्महि नाहींत व शब्द-स्पर्शादि आश्रयधर्महि नाहींत. यास्तव तिचें स्वरूप अनिर्वचनीय आहे. कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीं शक्ति मृत्तिकादि उपादान कारणांत गुप्त असते. ती कुंभारादि

निमित्त कारणांच्या साह्यानें-व्यापारानें व्यक्त होते. अविवेकी लोक कारण व विकार यांना एक करून त्याला 'कार्य' असें नांव देतात. कुलालादिकांच्या व्यापारापूर्वी मृत्तिकेचा जो अंश असतो त्याला 'घट' असें कोणी म्हणत नाहींत. पण पुढें कुलालादिकांच्या व्यापारानें त्याला घटाकार प्राप्त झाला म्हणजे त्याला 'घट' असें म्हणूं लागतात. पण तो घट मृत्तिकेहून भिन्न नसतो, कारण त्याला मृत्तिकेहून निराळें करून दाखवितां येत नाहीं.तसाच तो मृत्तिकेशीं अभिन्न-मृत्तिकारूपहि नसतो. कारण पिंडावस्थेमध्यें तो उपलब्ध होत नाहीं. यास्तव कार्यहि शक्तीप्रमाणेंच अनिर्वचनीय आहे. अव्यक्तावस्थेमध्यें 'शक्ति' व व्यक्तदशेमध्यें 'घट' असा भेदव्यवहार होतो. गारुड्याच्या ठिकाणची मायाशक्तिहि मणि मंत्रादिकांचा प्रयोग करण्यापूर्वीं व्यक्त नसते, पण तीच मंत्रादिकांच्या प्रयोगानंतर गंधर्वसेनादि रुपानें व्यक्त होते. याप्रमाणें मायेच्या कार्यत्वामुळें सर्व विकार मिथ्या आहेत, 'ते केवल नाममात्र आहेत व त्यांचें कारण म्हणजे शक्तीचा आधार सत्य आहे' असें छान्दोग्यश्रुतीनें सांगितलें आहे. अर्थात् व्यक्त, अव्यक्त व त्यांचे आधार यांतील व्यक्त व अव्यक्त निरनिराळ्या वेळीं असतात. म्हणजे जेव्हां व्यक्त असतें तेव्हां अव्यक्त नसतें व अव्यक्त असतें तेव्हां व्यक्त नसतें, पण त्यांचा आधार तिन्ही कालीं त्यांत अनुवृत्त असतो. त्यामुळेंहि अव्यक्त शक्ति व व्यक्त कार्य हीं दोन्ही मिथ्या व त्यांचा आधार-उपादान कारण सत्य आहे. व्यक्त कार्य, स्वरूपानें असत् असतांनाच भासतें, तें उत्पत्ति-विनाशशील असतें, व उत्पत्तीनंतर वागिंद्रियजन्य नामात्मकत्वानें त्याचा व्यवहार होतो. म्ह० तें केवल नाममात्र असतें. म्हणून तें असत्. व्यक्त कार्य नष्ट झाल्यावरहि त्याहून अभिन्न म्ह० तद्रूप असलेलें त्याचें नांव मनुष्यांच्या तोंडांत रहातें म्हणून नांवाचें जें रूप तेंच कार्याचें; अर्थात् कार्य नामात्मक असतें. यास्तव कार्याच्या मिथ्यात्वाविषयीं असें अनुमान रचावें-घटादिरूप कार्य-विकार मिथ्या आहे. कारण त्याला स्वत:चें म्हणून कांहीं स्वरूप नाहीं. तसेंच तें विनाशशील आहे व वाङ्मात्र आहे. जें मिथ्या नसतें तें असें कधींच नसतें. जसें घटादिकांचें उपादान मृत्तिका. २९-४३.

ब्रह्म हें जगाचें उपादान कारण आहे

कोणत्याहि विकाराचें उपादान कारण तसें नसतें. कारण तें व्यक्तकालीं, त्यापूर्वी व त्याच्या नाशानंतरहि स्वरूपानें स्थित असतें. विकाराबरोबर नाश पावत नाहीं. म्हणून त्याला सत्य म्हणतात. येथें 'व्यक्त, घट व विकार' या नांवांनीं ज्याचा निर्देश केला जातो तो पदार्थ जर मिथ्या आहे तर मृत्तिकेचा बोध होतांच निवृत्त कां होत नाहीं ? कारण रज्जूचा बोध होतांच तिच्यावर भासलेल्या सर्पाची निवृत्ति होते ! अशी शंका संभवते; 'पण घटांतील मृत्तिका सत्य असून आकार मिथ्या आहे. असें कळलें कीं वस्तुत: घटाची निवृत्ति झालीच.' कारण सोपाधिक भ्रमांत सत्यत्वबुद्धीची निवृत्ति होणें हीच बोधजन्य अधिष्ठानज्ञानजन्य निवृत्ति मानलेली आहे. विकाराच्या स्वरूपाचीच प्रतीति न येणे, या स्वरूपाची निवृत्ति मानलेली नाहीं. जलाशयाच्या तीरावर उभ्या राहिलेल्या मनुष्यांचें अधोमुख प्रतिबिंब जलांत दिसतें; पण तें खरें आहे असें कोणी समजत नाहीं. अद्वैतवादांत आत्मानंदाहून भिन्न असलेलें सर्व मिथ्या आहे असा निश्चय झाला असतां अद्वितीय आनंदाभिव्यक्तिरूप पुरुषार्थाची सिद्धि होते. ४४-४८.

घट मृत्तिकेचा विवर्त आहे. कारण तो आपलें मूळ उपादानस्वरूप सोडीत नाहीं. दुधाचा दहीं हा परिणाम झाला असतां दुधाचें मूळ स्वरूप जातें. पण घटांतील मृत्तिका व कुंडलांतील सुवर्ण तसें निवृत्त होत नाहीं. म्हणून दुधाचें दहीं हा परिणाम व घट कुंडलादिक हे विवर्त होत. छान्दोग्यांत मृत्तिका,

सुवर्ण व लोखंड असे तीन दृष्टान्त देऊन आरुणीनें सर्व कार्याचें अनृतत्व सुचविलें आहे. यास्तव सर्व भूत-भौतिक पदार्थांमध्यें मिथ्यात्वभावना करावी. कारणज्ञानानें कार्यज्ञान व्हावें, म्हणून कार्याच्या मिथ्यात्वाचें चिंतन करावयास सांगितलें आहे. मृत्तिकायुक्त विकाराला लोकदृष्ट्या कार्यत्व आहे. पण त्यांत मृत्तिकेचा अंश खरा असतो व कारणज्ञानानें त्याचें ज्ञान होतें. मिथ्या अंश जाणल्यानेंहि त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. यास्तव त्याला जाणण्याचेंहि कांहीं कारण नाहीं. पण सत्यांशांच्या ज्ञानानें पुरुषार्थसिद्धि हाते, म्हणून त्याला अवश्य जाणावें. कारणज्ञानानें कार्याचें ज्ञान होतें, असें म्हटल्यास मृत्तिकेच्या ज्ञानानें मृत्तिका ज्ञात होते, असाच त्याचा अर्थ होतो व कार्यांतील वास्तविक अंश कारणरूप असतो, हें ज्यांना अवगत असतें त्यांना त्यांत कांहीं आश्चर्यहि वाटत नाहीं. पण हें तत्त्व न जाणणाऱ्यांना तें ऐकून आश्चर्य वाटतें. आरंभवादी, परिणामवादी व केवल लोकव्यवहारचतुर अशा तीन प्रकारच्या लोकांना 'एका कारणाच्या ज्ञानानें सर्व कार्यांचें ज्ञान होतें,' हें ऐकून विस्मय वाटणें साहजिक आहे. शिष्याला अद्वैतज्ञानाभिमुखी करण्यासाठींच छान्दोग्यांत एकविज्ञानानें सर्वविज्ञान सांगितलें आहे. अनेक कार्यांच्या ज्ञानाची सिद्धि व्हावी, म्हणून तसें सांगितलेलें नाहीं. एका मृत्पिंडाच्या ज्ञानानें सर्व मृन्मय विकाराचें ज्ञान जसें होतें तसाच एका ब्रह्माच्या बोधानें सर्व जगाचा बोध होतो, असें जाणावें. ब्रह्म सत्-चित्त् सुखरूप आहे व जगत् नामरूपात्मक आहे. उत्तरतापनीयोपनिषदांत ब्रह्म सच्चिदानंदरूप सांगितलें आहे. आरुणीनें त्याला 'सद्रूप' म्हटलें आहे. ऐतरेयांत 'प्रज्ञानं ब्रह्म' असें म्हटलें आहे. सनत्कुमारानें त्याला 'आनंद' म्हटलें आहे. बृहदारण्यकादि श्रुतींनीं स्रष्टव्य जगांतील नाम-रूपांचें वर्णन केलें आहे. ब्रह्माच्या अचिंत्य मायाशक्तीलाच अव्याकृत म्हटलें आहे. अविक्रिय ब्रह्मांतील ती मायाच नाम-रूपांनीं विकार पावते. श्वेताश्वतरांत मायेला प्रकृति व मायावानाला महेश्वर-मायानियामक म्हटलें आहे. ४९-६६.

ब्रह्म व जगत् यांचें स्वरूप

मायेचा पहिला विकार आकाश आहे. तो अस्ति-भाति-प्रियरूप आहे. अवकाश हें त्याचें स्वरूप आहे. त्यांतील अस्ति-भाति-प्रियत्व मिथ्या नाहीं. अवकाश मिथ्या आहे. कारण उत्पत्तीपूर्वी व नाशानंतर जें नसतें तें वर्तमानसमयींहि नसतें. गीतेंत भगवानांनीं 'अव्यक्तादीनि भूतानि०' या श्लोकांतहि हेंच सांगितलें आहे. घटादिकांमध्यें मृत्तिका तिन्ही कालीं जशी अनुवृत्त होते तसे सच्चिदानंद सर्व जगांत सदा-त्रिकालीं अनुवृत्त होतात. आकाशरहित आत्म्यामध्यें सत्, चित् व आनंद यांचा सदा अनुभव येतो. अवकाशाला विसरल्यावर दुसऱ्या कशाचीच प्रतीति येत नाहीं. त्याला कोणी शून्य म्हणतात. तथापि सर्व विशेषांच्या अभावाची प्रतीति येते. त्या प्रतीतीवरूनच त्याचें सत्त्व सिद्ध हातें. औदासीन्याचा विषय झाल्यानेंच त्याचें सुखस्वरूपत्व सिद्ध होतें. कारण जें आनुकूल्य व प्रातिकूल्य यांनीं रहित तेच निजसुख होय. आनुकूल्य दिसलें कीं हर्षवृत्ति उत्पन्न होते. प्रातिकूल्य दिसलें कीं दु:खवृत्ति उद्भवते. त्या दोन्ही वृत्तींच्या अभावीं निजानंद अनुभवास येतो. पण तसा दु:खाचा अनुभव येत नाहीं. हा निजानंद नित्य आहे. तथापि हर्ष व शोक मनाच्या अधीन असल्यामुळें आणि मन क्षणिक असल्यामुळें एका क्षणांत त्यांची उत्पत्ति व नाश होतात. अर्थात् मनोवृत्तिरूप असलेले हर्ष-शोक क्षणिक आहेत. ६७-७४.

नामरूपांच्या त्यागानें सच्चिदानंदाची प्राप्ति

निजात्म्याविषयीं जो प्रकार सांगितला त्याच प्रकारें - म्ह० आनुकूल्य व प्रातिकूल्य या वृत्तींचा अभाव झाला असतां आकाशांतील आनंदाचाहि अनुभव येतो. त्याची सत्ता व भान तर सर्व लोकप्रसिद्ध आहेत. याच न्यायानें वायूपासून आपल्या देहापर्यंत सर्व वस्तूंतील अस्ति-भाति-प्रियरूपत्वाची कल्पना करावी. गति व स्पर्श हें वायूचें, दाह व प्रकाश हें अग्नीचें, द्रवता हें जलाचें व काठिन्य हें भूमीचें असाधारण रूप आहे. ओषधि, अन्न व शरीर यांतील असाधारण रूपाचीहि अशीच कल्पना करावी. तात्पर्य अनेक प्रकारें भिन्न भिन्न झालेल्या नाम-रूपांमध्यें सच्चिदानंद राहतात, याविषयीं कोणाचाहि मतभेद नाहीं. प्रतीत होणारेंहि नामरूप नि:स्वरूप व जन्म-नाशयुक्त आहे. यास्तव समुद्रांतील बुडबुड्याप्रमाणें तें ब्रह्मामध्यें आहे, असें विवेकदृष्ट्या पहा. सच्चिदानंदरूप पूर्ण परब्रह्माचा साक्षात्कार झाला असतां ज्ञानी आपोआपच हळुहळु नामरूपांचा अनादर करू लागतो. द्वैताची अवज्ञा-अनादर जसा जसा दृढ होत जातो तसें ब्रह्मज्ञान दृढ होतें. द्वैतावज्ञेचा वारंवार अभ्यास केल्यानें ज्ञान सुस्थित होतें व तो ज्ञानी जिवंत असतांनाच मुक्त हातो. मग त्याचें शरीर कोणत्याही अवस्थेंत स्थित होवो. ब्रह्माभ्यासाचें स्वरूप पूर्वींच सांगितलें आहे. (प्र. ७ पहा) पण अनादिकालापासून प्रवृत्त झालेली द्वैतवासना कांहीं थोडा वेळ केलेल्या ज्ञानाभ्यासानें निवृत्त होणें शक्य नाहीं. यास्तव दीर्घकाल, निरंतर सत्कारपूर्वक केलेल्या ब्रह्माभ्यासानेंच त्याची निवृत्ति होईल. मृच्छक्तीप्रमाणें ब्रह्मशक्ति अनेक मिथ्या पदार्थांस उत्पन्न करिते. किंवा जीवाची निद्रा व स्वप्न यांचा येथें योग्य दृष्टान्त समजावा. जीवाची निद्राशक्ति जसें दुर्घट स्वप्न उत्पन्न करिते त्याप्रमाणें ब्रह्मामध्यें स्थित असलेली मायाशक्ति सृष्टि-स्थिति-लय करिते. जीव स्वप्नांत आकाशगति, आपल्या मस्तकाचा छेद, मृतपुत्राचें दर्शन इत्यादि अनेक दुर्घट गोष्टी पाहतो. त्यांत हें युक्त आहे व हें अयुक्त आहे, अशी व्यवस्था करितां येत नाहीं. जें जसें दिसतें तें तसेंच युक्त आहे. निद्राशक्तीचाहि जर हा इतका महिमा आहे तर मायाशक्तीचा अचिंत्य महिमा असल्यास त्यांत काय आश्र्चर्य आहे ! सारांश निजलेल्या पुरुषाचे ठिकाणीं निद्रा जशी अनेक प्रकारचें स्वप्न उत्पन्न करिते तशी माया निर्विकार ब्रह्मामध्यें आकाशादि अनेक चिज्जड विकार उत्पन्न करिते. सर्व विकार भौतिक जरी असले तरी प्राण्यांच्या अन्त:करणांत चैतन्य प्रतिबिंबित होतें, त्यामुळें तें चेतन व इतर जड होते, तथापि चेतन व अचेतन अशा या दोन्ही प्रकारच्या विकारांत ब्रह्माचें सच्चिदानंदलक्षण समान आहे, कारण पटावर जशीं चित्रें तशीं ब्रह्मामध्यें हीं नाम-रूपें आहेत. पण नाम रूप मात्र पृथक पृथक आहेत, पाण्यांत आपलें अधोमुख प्रतिबिंब जरी दिसलें तरी त्याविषयींचा आदर सोडून तीरावरील स्वदेहालाच मनुष्य 'हा माझा' असें म्हणतो, त्याप्रमाणेंच कल्पित नाम-रूपांची उपेक्षा करून सच्चिदानंदाचें अनुसंधान करावें. मनुष्य सहस्रावधि मनोराज्यांची उपेक्षा जशी करितो तशीच नामरूपांची उपेक्षा करावी. मनोराज्य क्षणोक्षणीं बदलतें, तसाच व्यवहारहि क्षणभंगुर आहे. तारुण्यांत बाल्यावस्था नाहीं, वृद्धावस्थेंत तारुण्य प्राप्त होणें शक्य नाहीं, मेलेला पिता पुन: परत येत नाहीं व गेलेला दिवस पुन: उगवत नाहीं. तेव्हां या क्षणभंगुर द्वैत व्यवहारांत व मनोराज्यांत फरक काय आहे ? कांहीं नाहीं. यास्तव नामरूपात्मक द्वैत जरी भासत असलें तरी त्याविषयींची सत्यत्वबुद्धि टाकावी. लौकिक व्यवहाराची उपेक्षा केली असतां बुद्धि ब्रह्मचिंतनांत निर्विघ्नपणें स्थिर होते. नटाप्रमाणें कृत्रिम आस्था ठेवल्यानेंहि ज्ञान्याचा व्यवहार होऊं शकतो. पाणी वरून वेगानें वहात असतांनाहि खालीं मोठी

शिला जशी स्थिर असते त्याप्रमाणें बुद्धि संसार करीत असली तरी कूटस्थ ब्रह्म संसारी होत नाहीं. ज्ञानी पुरुषाचा साक्षी आत्मा निर्विकार असतो. अवकाशरहित आरशांत असंख्य वस्तूंनीं भरलेलें महा-आकाश जसें भासतें त्याप्रमाणें चिद्घनांत हें जगत् भासत आहे. आरशाला पाहिल्यावांचून त्यांतील प्रतिबिंब दिसणें जसें शक्य नाहीं त्याप्रमाणें सच्चिदानंद ब्रह्माच्या प्रतीतीवाचून जगत्प्रतीति संभवत नाहीं. यास्तव सर्वांच्या पूर्वीं भासणाऱ्या सच्चिदानंदामध्येंच बुद्धीचें नियमन करून तिला नामरूपापर्यंत जाऊं देऊं नये. याप्रमाणें जगद्रहित ब्रह्म सच्चिदानंदरूप आहे. लोक या अद्वैतानंदांत चिरकाल विश्रांति घेवोत. जगत् मिथ्या आहे, असें दीर्घकाल चिंतन केल्यानें अद्वैतानंद प्राप्त होतो.

१४. विद्यानंद

विद्यानंदाचें स्वरूप व त्याचे अवांतर भेद

विषयानंदाप्रमाणें विद्यानंदहि बुद्धिवृत्तिरूप आहे. त्याचे चार प्रकार आहेत. १ दुःखाभाव, २ कामप्राप्ति, ३ कृतकृत्यत्व व ४ प्राप्तप्राप्यत्व. दुःख ऐहिक व पारलौकिक असें दोन प्रकारचें आहे. 'आत्मानं चेत् विजानीयात्०' ही बृहदारण्यक श्रुति ऐहिक दुःखाची निवृत्ति सांगत आहे. जीवात्मा व परमात्मा असा आत्मा दोन प्रकारचा आहे. चैतन्याला स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन देहांशीं तादात्म्याचा भ्रम झाला असतां तें भोक्त होतें व भोक्ता हाच जीव आहे. परमात्मा सच्चिदानंदरूप आहे. तो नामरूपाच्या कल्पनेचें अधिष्ठान होऊन तादात्म्य पावल्यानें भोग्य बनतो. पण तीन शरीरें व नाम-रूपात्मक जगत् यांहून आत्मा भिन्न आहे, असें ज्ञान झालें असतां त्याला भोतृक्त्व नाहीं व भोग्यत्व नाहीं. भोक्त्यासाठीं भोग्याची इच्छा करणारा आत्मा शरीरांतील ज्वरांनीं संतप्त होतो. ज्वर म्हणजे संताप, हा तीन शरीरांचा धर्म आहे, आत्म्याचा नव्हे. कफादिधातुवैषम्यामुळें होणाऱ्या व्याधि हे स्थूल देहांतील ज्वर आहेत. काम-क्रोधादि हे सूक्ष्म देहांतील व त्या दोहोंचें बीज, हाच कारण शरीरांतील ज्वर आहे. गेल्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें मायाकार्यभूत नाम-रूपात्मक जगाहून सच्चिदानंदरूप परमात्म्याला पृथक् जाणलें असतां प्रपंच मिथ्या आहे असा निश्चय होतो, त्यानंतर तो जगन्मिथ्यात्वदर्शी पुरुष भोग्याची इच्छा कशी करणार ? बाराव्या अध्यायांत सांगितल्याप्रमणें असंग, कूटस्थ, चैतन्यरूप जीवात्मस्वरूप निश्चित झाल्यावर कामना करणारा भोक्ताच उरत नाहीं. त्यामुळें आत्म्याशी ज्वरादिकांचा संबंधच नसतो. मरणसमयीं 'मीं पापच का केलें, पुण्य कां केलें नाहीं,' अशा प्रकारची चिंता हेंच पारलौकिक दुःख आहे. पण तत्त्वज्ञाला तेंहि होत नाहीं. कमळाच्या पाकळीला पाण्याचा लेप जसा लागत नाहीं तसा ज्ञानी पुरुषाला ज्ञानोत्तर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्माचा लेप लागत नाहीं. त्याचें संचित कर्महि ज्ञानानें दग्ध होतें. याविषयीं भगवद्गीता, कौषितकी, मुंडक इत्यादि प्रमाणग्रंथांत आधार आहे. १-१७.

दुःखांचा अभाव व सर्व कामांची प्राप्ति

ऐतरेय, छान्दोग्य, तैत्तिरीय इत्यादि उपनिषदांत तत्त्ववेत्त्याची सर्वकामाप्ति सांगितली आहे. तैत्तिरीय व बृहदारण्यक या उपनिषदांत सार्वभौमराजापासून हिरण्यगर्भापर्यंत उत्तरोत्तर अधिक आनंद सांगून ते सर्व तत्त्वज्ञाच्या ठिकाणीं संभवतात, असें म्हटलें आहे. कारण ज्ञानी ते सर्व आनंद ब्रह्मानंदांचे अंश आहेत असें जाणतो. सार्वभौमाला सर्व विषय प्राप्त असतात. त्यामुळें त्याला त्यांची इच्छा नसते व ज्ञानीं त्या सर्वांना निंद्य व त्यामुळेंच तुच्छ मानतो, म्हणून त्यांची इच्छा करीत नाहीं. त्यामुळें

दोघांची तृप्ति सारखीच. ज्ञानी श्रोत्रिय वेदशास्त्रांवरून भोगांतील दोषांना जाणतो. मैत्रायणीय शाखेंत बृहद्रथ राजर्षीनें ते देहदोष, चित्तदोष, भोग्यदोष अनेक प्रकारे वर्णिले आहेत. त्यामुळें विवेक्याला कुत्र्यानें ओकलेल्या खिरीची जशी इच्छा होत नाहीं तशी भोगांची इच्छा होत नाहीं. याप्रमाणें विषयेच्छेच्या अभावीं राजा व श्रोत्रिय यांची तृप्ति जरी समान असली तरी राजाला सर्व साधनें मिळवावयास फार श्रम करावे लागतात. पुढे तीं साधनें नाहींशीं होतील कीं काय म्हणून भीति वाटते. श्रोत्रियाला तसे श्रमहि करावे लागत नाहींत व साधनांच्या नाशाची भीतिहि वाटत नाहीं. यास्तव श्रोत्रियाची तृप्ति राजाच्या तृप्तीहून अधिक असते. गंधर्वदिकांच्या आनंदालाहि हाच न्याय लागू आहे. त्याचमुळें श्रोत्रियांचा आत्मानंद सार्वभौम राजाच्या आनंदापासून हिरण्यगर्भाच्या आनंदापर्यंत उत्तरोत्तर शतगुण अधिक असे जितके आनंद आहेत त्या सर्वांहून अधिक आहे. कारण श्रोत्रिय तत्त्ववेत्ता त्या सर्वांच्या इष्ट विषयांविषयीं निरिच्छ असतो. हीच सर्वकामप्राप्ति होय. किंवा तो आपल्या देहांत आनंदाकार बुद्धिसाक्षित्वानें जसा आनंदित्वाचा अनुभव घेतो तसाच इतर देहांतहि आनंदवृत्तिसाक्षित्वानें आनंदित्व पाहतो. या दृष्टीनें विचार केल्यास अज्ञालाहि आनंदित्व आहे, पण त्याला 'मी सर्व प्राण्यांच्या शरीरांतील सर्वबुद्धिवृत्तींचा साक्षी आहें,' असें ज्ञान नसल्यामुळें तृप्ति नसते. तैत्तिरीयांत 'या वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन् । सोऽश्नुते सर्वान् कामान्त्सह' या वाक्यानें हेंच सांगितलें आहे असो; याप्रमाणें दु:खाभाव व कामप्राप्ति या दोन अवस्था सांगितल्या. कृतकृत्यत्व व प्राप्तप्राप्यत्व यांचें सविस्तर वर्णन सातव्या प्रकरणांत केलें आहे. तें तेथेंच पहावें. (प्रक. ७ श्लो. २५५-९०) १८-६५.

१५ विषयानंद

ब्रह्मज्ञानोपयोगी विषयानंदाचें निरूपण

विषयानंद ब्रह्मानंदाचाच एक अंश आहे. तो ब्रह्मज्ञानोपयोगी आहे. यास्तव त्याचें आतां निरूपण करितो. तैत्तिरीयश्रुतींत 'ब्रह्मानंदाच्या लेशावर इतर भूतें आपली उपजीविका करितात,' असें सांगितलें आहे. शांत, घोर व मूढ अशा मनाच्या तीन वृत्ति आहेत. वैराग्य, क्षमा, औदार्य इत्यादि सात्त्विक शांत वृत्ति आहेत. तृष्णा, स्नेह, राग, लोभ, इत्यादि राजस घोर वृत्ति आहेत. व मोह, भय, इत्यादि मूढवृत्ति आहेत. या सर्व वृत्तींत ब्रह्माचें चित्स्वरूप व्यक्त होतें व केवल शांत वृत्तींतच सुख प्रतिबिंबित होतें. 'एकच परमात्मा भिन्न भिन्न उपाधींत जल-चंद्रन्यायानें तत्तदाकार व नाना झालेला आहे,' असें अनेक श्रुतींत सांगितलें आहे. चंद्राचें प्रतिबिंब निर्मल जलांत स्पष्ट दिसतें व गढुळ पाण्यांत अस्पष्ट दिसतें; त्याचप्रमाणें घोर व मूढ वृत्ति मलिन असल्यामुळें त्यांत आत्म्याचा सुखांश व्यक्त होत नाहीं. पण त्या किंचित् निर्मल असल्यामुळें त्यांत चिदंशाचें प्रतिबिंब पडतें. किंवा निर्मल जलांतहि अग्नीचें उष्णत्वच तेवढें येतें. प्रकाश अनुवृत्त होत नाहीं. त्याप्रमाणें घोर व मूढ वृत्तींत केवल चिदंश व्यक्त होतो. काष्ठांत अग्नीचें उष्णत्व व प्रकाश हीं दोन्ही उद्भूत होतात. त्याचप्रमाणें शांत वृत्तींत सुख व चैतन्य या दोहोंचा अनुभव येतो. वस्तुस्वभाव हेंच याचें कारण आहे. अनुभवानुसार कार्य-कारणांची कल्पना करावी लागते. १-१२.

सुखानुभव कोठें येतो व कोठें येत नाहीं.

घोर व मूढ वृत्तींत सुखानुभव येत नाहीं. शांतवृत्तींतहि केव्हां केव्हां थोडासा सुखानुभव येतो. विषयेच्छा राजस आहे. त्यामुळें त्यांत सुख नाहीं. सुख मिळेल कीं नाहीं, अशी चिंता लागते. तें न

मिळाल्यास दु:ख होतें. त्याला प्रतिबंध झाल्यास क्रोध येतो व प्रतिकूलाचा द्वेष वाटतो. प्रतिकार करणें अशक्य झाल्यास विषाद होतो. तो तामस विकार आहे. क्रोधादिप्रसंगीं फार दु:खी होतें. त्यावेळीं सुखाचें नांवहि नसतें. इष्टप्राप्ति झाली असतां शांत हर्षवृत्ति उत्पन्न होते. त्या वृत्तींत सुख होतें. प्राप्त वस्तूचा भोग घेतांना त्याहून अधिक सुख वाटतें. इष्ट वस्तूची प्राप्ति होते, इतकें कळतांच थोडेसें सुख होतें. पण विरक्तींत या सर्वांहून अधिक सुख होतें. गेल्या प्रकरणांत तेंच सांगितलें आहे. तसेंच क्षमा, औदार्य या वृत्तींतहि क्रोधादिकांचा अभाव असल्यामुळें मोठें सुख होतें.

जें जें सुख तें तें ब्रह्मच आहे. अन्तर्मुख वृत्तींत तें निर्विघ्नपणें प्रतिबिंबित होतें. सत्ता, चैतन्य व सुख असें ब्रह्मांचें त्रिविध स्वरूप आहे. मृत्तिका, शिला इत्यादि जड पदार्थांत केवल सत्ताच व्यक्त होते. घोर व मूढ वृत्तींत सत्ता व चिति हीं दोन्हीं व्यक्त होतात. शांत वृत्तींत सत्ता, चैतन्य व सुख हीं तिन्ही प्रतिबिंबित होतात. पण हें सप्रपंच-मिश्र-सविशेष ब्रह्म आहे. अमिश्र ब्रह्म ज्ञान व योग यांच्या योगानें ज्ञात होतें. त्यांतील योग अकराव्या प्रकरणांत व ज्ञान बारा-तेरा प्रकरणांत सांगितलें आहे. १८-२२.

सवृत्तिक ब्रह्मध्यान

असत्ता, जाड्य व दु:ख हें त्रिविध मायारूप आहे. नरशृंगादि अत्यंत असत् पदार्थांत असत्ता. जड पदार्थांत जाड्य व घोर-मूढ वृत्तींत दु:ख भासतें असो; शांत्यादि बुद्धिवृत्तींशीं तादात्म्य पावल्यामुळें ब्रह्माला मिश्र ब्रह्म म्हटलें आहे. यास्तव ज्याला ब्रह्माचें ध्यान करण्याची इच्छा असेल त्यानें नरशृंगादिकांची उपेक्षा करून अवशिष्ट तत्त्वाचें ध्यान करावें. शिलादि जड पदार्थांतील नामरूपांचा त्याग करून सन्मात्रचिंतन करावें. घोर व मूढ वृत्तींतील दु:खाचा त्याग करून सत् व चित् यांचें चिंतन करावें. शांत वृत्तींत सत्, चित्, आनंद या तिन्ही स्वभावांचें चिंतन करावें. हें तिन्ही प्रकारचें ध्यान क्रमानें अधम, मध्यम व उत्तम आहे. निर्गुणब्रह्मध्यानाचा अधिकार नसलेल्या मंदांवर अनुग्रह करण्यासाठीं हें व्यवहारांतील मिश्रब्रह्मचिंतन सांगितलें आहे.

अवृत्तिक ध्यानानें ब्रह्मविद्येची प्राप्ति

औदासीन्यांत बुद्धिवृत्ति शिथिल होत असल्यामुळें वासनानंदांतील वृत्तिरहित ध्यान सर्वोत्तम होय. वस्तुत: तें ध्यानच नव्हे, तर ब्रह्म विद्या आहे. ध्यानानें चित्तैकाग्र्य झाल्यावर त्यांत ही विद्या स्थिर होते. विद्येमध्यें सच्चिदानन्द अखंड एकरूपानें भासतात. कारण त्यांत भेद उत्पन्न करणाऱ्या शांत, घोर व मूढ या वृत्ति नसतात. योगानें व विवेक करून त्या उपाधींचा परिहार करावा. स्वयंप्रकाश निरुपाधिक ब्रह्मतत्त्व साक्षात् प्रतीत झालें असतां त्रिपुटीचा अभाव होतो. त्यामुळें त्याला भूमानंद म्हणतात. असो; या प्रकरणांत सांगितलेल्या विषयानंदाच्या द्वारा ब्रह्मानंदांत प्रवेश करावा. या ब्रह्मानंदग्रंथानें हरि व हर प्रसन्न होवोत व सर्व भगवद्भक्तांचें रक्षण करोत. १३-३५.

१६ श्रीशङ्कराचार्यांचें विभूतिमत्त्व आणि तत्त्वज्ञान

आचार्यांचें विभूतिमत्व

श्रीशंकराचार्यांचें नांव काढतांच एक ज्ञानवैराग्याची मूर्ति आपल्या डोळ्यासमोर उभी राहते. त्यांनीं लिहिलेलें प्रस्थानत्रयीवरील भाष्य, त्या भाष्याची अत्यंत सुगम, सरळ व प्रवाही अशी भाषा

कोणाला मोहून टाकणार नाहीं ! आचार्यांनी आपल्या भाष्यांत आधारासाठीं घेतलेले उतारे पाहिले म्हणजे त्यांचें विशाल ग्रंथावलोकन कोणाच्या नजरेंत भरणार नाहीं ! गीता, उपनिषदें आणि ब्रह्मसूत्रें ह्यांवरील भाष्यांत प्रतिपादन केलेल्या विषयांची एकवाक्यता पाहून आचार्यांच्या अगाध बुद्धिमत्तेची खात्री झाल्यावांचून राहत नाहीं. आचार्यांनीं ज्या मतांचें खंडन केलेलें आहे, त्यांची पूर्वपक्ष स्थानीं मतें मांडतांना त्यांच्या मतांचें मूलग्राही सरहस्य ग्रहण करून जोरदार भाषेंत त्यांच्या मतांचा केलेला अविष्कार पाहून सर्वांची बुद्धि गुंग होऊन जाते; व आतां यांचें खंडन कसें करणार म्हणून बुद्धीला व्यामोह वाटूं लागतो न लागतो तोंच, लगेच आपल्या प्रसन्न वाणीनें आचार्य वाद्याचा एक एक मुद्दा क्रमवार घेऊन त्याचें शास्त्राला अनुसरून व बुद्धीला पटेल असें खंडन सुरू करतांच वाचकांचे मनाला आल्हाद झाल्यावांचून कसा राहील !

श्रीशंकराचार्य ही विभूति म्हणजे एक मोठा ज्ञानस्तम्भ होय. आचार्यांच्या पूर्वीं ज्या मतांची, ज्या ग्रंथांची आणि शास्त्रांची निर्मिती झाली होती त्या सर्वांचा केंद्रीभूत ज्ञानावतार म्हणजे आचार्य. अमुक एकादा ग्रंथ किंवा एकादें मत हें आचार्यांच्या पूर्वींचें आहे किंवा तें मागाहूनचें आहे असा विकल्प ज्ञाते लोकांना जेव्हां भेडसावूं लागतो तेव्हां लगेच तें मत खंडनासाठीं किंवा आधारासाठीं आचार्यांनीं भाष्यांत घेतलें आहे किंवा नाहीं हें पाहून त्याचा कालनिर्णय चटकन् लावतां येतो. वेदप्रामाण्याच्या दृष्टीनें पूर्व मीमांसक हे आचार्यांना अगदीं जवळचे असून (१) त्यांचा स्वर्ग हाच परम पुरुषार्थ होय. (२) क्रिया सांगणारा जो वेदभाग नाहीं तो अप्रमाण असें मानून उपनिषाद्भागाला आलेलें गौणत्व-ह्या दोन मतांवर जोरदार हल्ला करून वैदिकांना उपनिषद्भागाचें प्रामाण्य मान्य करावयास लावून सगळ्या जगाला आदरणीय असें अद्वैत तत्त्वज्ञान-जें भारताचें वैशिष्ट्य म्हणून सांगण्यांत येतें व ज्यापासून जनता दुरावूं लागली होती, त्याची-पुन: प्रस्थापना करणें हें अलौकिक काम आचार्यांनीं केलें म्हणून आपण आचार्यांचें सदैव ऋणी असलें पाहिजे. त्याचप्रमाणें तत्त्वज्ञानाला सांख्य प्रक्रिया अगदीं जवळची असल्यामुळें त्याला वेदाचा आधार देऊन ती प्रक्रिया वेदबाह्य नसून वैदिक होय असें अट्टाहासानें प्रत्येक वेळेला प्रतिपादन करून व सांख्यांचा प्रधान-जड कारणवाद खंडित करून सर्व ठिकाणीं चेतन कारणवादाची प्रस्थापना केली. योगशास्त्राचा जगदुत्पत्तिवाद सांख्यमताप्रमाणेंच असल्यामुळें त्याचेंहि खंडन करून चित्तशुद्धीसाठीं आसन, ध्यान, धारणा, समाधि इत्यादिकांचा उपयोग आहे असें सांगून तेवढ्या अंशापुरतें योगशास्त्राचें प्रामाण्य मान्य केलें.

बारा दर्शनें कोणतीं

सहा नास्तिक दर्शनें - (१) चार्वाक (२) माध्यमिक (३) वैनाशिक (४) सौत्रान्तिक (५) विज्ञानवादी हे बौद्धांचे चार प्रकार (६) जैन यांचेंहि जोरदार खंडन केलें आहे. ईश्वरांचें अस्तित्व मानणें किंवा न मानणें यांवर आस्तिक आणि नास्तिक अशी संज्ञा प्राप्त झालेली नसून 'नास्तिको वेदनिन्दक:' या मनूच्या वचनानुसार वेदप्रमाण्य जो स्वीकारतो तो आस्तिक व जो स्वीकारत नाहीं तो नास्तिक अशी विभागणी करण्यांत आली आहे. जे आस्तिक तेच वैदिक; व जे नास्तिक तेच अवैदिक. असा विभाग केल्यास सहा आस्तिक दर्शनें व सहा नास्तिक दर्शनें वैदिक वाङ्मयांत व तत्त्वज्ञानांत प्रसृत झालीं आहेत. (१) वैशेषिक (२) नैयायिक (३) सांख्य (४) योग (५) पूर्व मीमांसा (६) उत्तर मीमांसा - हीं सहा आस्तिक दर्शनें आहेत. त्यांतील कांहीं सांख्य निरीश्वरवादी (ईश्वर न मानणारे) व कांहीं

सेश्वरवादी (ईश्वर मानणारे) आहेत. उत्तर मीमांसा हिलाच वेदान्त (उपनिषत्) मीमांसा, ब्रह्ममीमांसा असें म्हणतात. उत्तर मीमांसेहून इतर जीं पांच दर्शनें आहेत तीं सर्व द्वैतवादी आहेत. जगाचें मूळ कारण हें एक चेतन ब्रह्मच होय-असें सांगणारें तत्त्वज्ञान म्हणजे ब्रह्ममीमांसा होय. ती ब्रह्ममीमांसा श्रीबादरायण व्यासांनीं केली असून त्यावर श्रीशंकराचार्यांनीं भाष्य लिहून सर्व श्रुतींचा व सर्व मतमतांचा समन्वय करून वाद्यांच्या कुतर्कांचें खंडन केलें.

समन्वयवादी आचार्य

आचार्य हे व्यवहारांत आणि परमार्थांत समन्वयवादी होते. शैव, वैष्णव, शाक्त, गाणपत्य, सौर्य, भैरव इत्यादि उग्र पंथ परमार्थाच्या नांवावर उत्पन्न होऊन व्यवहारांत ते एकमेकांचे हाडवैरी बनले. त्यांच्याशीं सुद्धां आचार्यांनीं वाद करून दक्षिणेंत विष्णु, शिव, सूर्य, देवी व गणपति या पंचायतनांची पूजा सुरू केली. सगुण उपासनेंत त्यांनीं असा समन्वय घालून दिला. तत्त्वज्ञानांत तर त्यांचा समन्वय प्रसिद्ध आहे. श्रुतींचा अर्थ करण्यासाठीं त्यांनीं जी समन्वय पद्धति घालून दिली व (१) प्रातिभासिक (२) व्यावहारिक (३) पारमार्थिक या तीन सत्ता मानल्या, त्यावरून आचार्यांची बुद्धिमत्ता दिसून येते. "The Discovery of India" या जगद्विख्यात ग्रंथांत पं. जवाहरलाल नेहरू लिहितात - He strove hard to synthesize the diverse currents that were troubling the mind of India of his day and to build a unity of outlook out of diversity. In a brief life of thirtytwo years the did the work of many long lives and left such an impress of his powerful mind and rich personality on India that it is very evident today. He was a curious mixture of a philosopher and a scholar, an agnostic and a mystic, a poet and a saint and in addition to all this practical reformer and an able organizer" (Page 156).

आचार्यांचा मोक्ष सर्वांना मोकळा आहे

श्री शंकराचार्य आपल्या प्रतिपादनांत कोठेंहि संशयाला जागा ठेवीत नाहींत. त्यांचें प्रतिपादन सडेतोड असतें. भाषा म्हणजे जणु मूर्तिमंत प्रसादच. आचार्यांच्या ग्रंथाचें परिशीलन केल्यानें त्यांत काय प्रसाद आहे तें कळतें. आचार्यांनीं आपलें ध्येय अगदीं बाळपणीं ठरवून, आठव्या वर्षी संन्यासग्रहण, सोळा वर्षांपर्यंत विशाल ग्रंथलेखन व पुढील राहिलेल्या सोळा वर्षांत-आसेतुहिमाचल पायीं दौरा काढून चार दिशेला चार मठांची स्थापना करून, वाद्यांचें ठिकठिकाणीं खंडन करून, आपल्या मताचा प्रभाव सर्वांवर पाडून, संपूर्ण भरतखंडावर आपल्या विचाराची छाप पाडली. 'ज्ञानानें मुक्ति' ह्या सिद्धान्ताचें प्रतिपादन करून-जो जो ज्ञानाचा अधिकारी तो तो मोक्षाचा अधिकारी-ही व्याप्ति मान्य केल्यामुळें स्त्री, शूद्र अंत्यज हे सर्व मोक्षाचे अधिकारी होत; व त्यांचा मोक्ष वेदाध्ययनाच्या अधिकाराकरितां किंवा संन्यासाश्रमाकरितां अडून राहत नाहीं हा सिद्धान्त प्रस्थापित केला. पूर्वजन्मांतील संस्कारामुळें जर गर्भांत ज्ञान झालें तर तेथेंहि ज्ञानाचें फळ-मोक्ष मिळालेंच पाहिजे हा आचार्यांचा सिद्धान्त आहे. 'पंडितजी म्हणतात - He functioned on the intellectual, philosophical and religious plane and tried to bring about a greater unity of thought all over the country. He functioned also on the popular plane in many ways, destroying many a dogma and opening the door of his philosophie sanctuary to every one who was capable of entering it." (Page 157.)

तत्त्वज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान-आत्मज्ञान

तत्त्वज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान, ब्रह्म आणि आत्मा हे एकच असल्यामुळें ब्रह्मज्ञान म्हणजे आत्मज्ञान होय. तत्त्वज्ञानांत जीव, जगत् आणि त्यांचें आदिकारण ब्रह्म (ईश्वर) यांचा विचार जसा करावा लागतो तसाच मनुष्याला अनुभवण्यास मिळणाऱ्या तीन अवस्था जाग्रत्, स्वप्न आणि सुषुप्ति (Deep sleep) यांचाहि विचार करावा लागतो. ब्रह्म, जीव आणि जगत् हा त्रिकोन आहे. ब्रह्मापासून जीवाची आणि जगताची उत्पत्ति कशी झाली ? आणि ब्रह्म व जीव, जीव व जगत्, ब्रह्म व जगत् यांचा संबंध काय ? याचा विचार आपण करूं लागलों म्हणजे आचार्यांचें तत्त्वज्ञान किती श्रेष्ठ व निरुत्तर करणारें आहे तें चांगलें कळतें.

साक्षात्कारावांचून जगाच्या आदिकारणाचें ज्ञान होणार नाहीं.

जीव हा आपल्या संकुचित ज्ञानानें-अज्ञानानें (ज्ञानाभावानें नव्हे) विचार करूं लागतो व जगाचें आदिकारण काय असावें याचा विचार करतो; व कोणता तरी एक सिद्धान्त बाहेर काढतो. दुसरा जीव निराळ्या प्रकारानें विचार करून पहिल्याचें म्हणणें खोडून काढतो. अशाप्रकारें एकमेक एकमेकांचीं मतें खोडून काढीत असल्यामुळें व आदिकारणाचें ज्ञान साक्षात्कारावांचून कोणालाहि होणें शक्य नसल्यामुळें आचार्यांच्या अनिर्वचनीय वादाला पुष्टीच मिळते. वैदिक मंत्रांचे द्रष्टे हे महातपस्वी असल्यामुळें त्यांना जे सिद्धान्त स्फुरले त्यांचा अनुभव विचारांत घेऊन आपण तत्त्वज्ञानांत शिरलें पाहिजे.

परिणाम आणि विवर्त यांचे थोडक्यांत विवेचन

ब्रह्म हें अव्यय, निर्गुण, निराकार, अव्यक्त अशा स्वरूपाचें आहे असें श्रुति प्रतिपादन करिते. ब्रह्म ह्या कारणापासून जगत् या कार्याची उत्पत्ति आपण कशी दाखविली पाहिजे कीं ज्यामुळें ब्रह्माचें अव्यत्व नष्ट होणार नाहीं. व्यवहारांत कार्य दोन प्रकारचें दिसतें. एक खरोखरचें व दुसरें भ्रामक. जें खरोखरचें कार्य दृष्टीस पडतें त्यास परिणाम किंवा विकार असें म्हणतात. जें भ्रामक कार्य दिसतें त्यास विवर्त असें म्हणतात. दुधाचें दहीं होणें हें परिणामाचें उत्कृष्ट उदाहरण. दोरीवर सापाचा भ्रम होणें हे विवर्ताचें उत्तम उदाहरण. परिणामवादाचा स्वीकार करून जर ब्रह्मापासून जगदुत्पत्ति झाली असें मानलें तर दुधाचे स्वरूप बदलून जसें दही होतें त्याप्रमाणें ब्रह्म पूर्णपणें बदलून जगद्रूपांत परिणाम पावतें असें मानलें तर ब्रह्मांचे अव्ययत्व नष्ट होऊन जातें. म्हणून ब्रह्म व जगत् यामध्यें परिणामवादानें उपपत्ति दाखवितां येत नाहीं.

दोरीवर जीवाच्या अज्ञानामुळें (मन्द अंधकारांत) सर्पाचा भास होतो. अर्थात् सर्पाची उत्पत्ति स्थिति व लय ज्यापासून व ज्यामध्यें होतो तो रज्जु-दोरी असें दोरीचें आपण जसें लक्षण करितों त्याचप्रमाणें जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय ज्यापासून व ज्यामध्यें होतो तें ब्रह्म होय, असें ब्रह्माचें लक्षण होऊं शकतें. सापाच्या उत्पत्तिमुळें दोरीच्या स्वरूपांत कोणताहि बदल होत नाहीं. तसेंच जगदुत्पत्तीमुळें ब्रह्माच्या अव्ययत्वाचा नाश होत नाहीं. रज्जुगत अज्ञान हें विवर्त उपादान कारण असून जीवगत अज्ञान हें परिणामिउपादान कारण आहे. ब्रह्मगत अज्ञान हें विवर्त-उपादन (कारण) आहे व जीवगत अज्ञान हें परिणामि उपादानकारण आहे. दोरी विषयींच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली-दोरीचें यथार्थज्ञान झालें म्हणजे सर्पभ्रमाची निवृत्ति होते. तसेंच ब्रह्माचें यथार्थ ज्ञान झालें म्हणजे जगद्भ्रमाची

निवृत्ति होते. ब्रह्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे जगाचें भान न होतां प्रत्येक पदार्थांत ब्रह्म चैतन्य ओतप्रोत भरलें आहे अशी आत्मप्रतीति येते.

श्रुति आणि प्रत्यक्ष यांचा समन्वय कसा होतो

ब्रह्माचें आणि आत्म्याचें स्वरूप एकच असल्यामुळें जीवात्मा हा परमार्थत: अव्यय, निर्गुण, अकर्ता, अभोक्ता आहे. आत्म्याचें अकर्तृत्व आणि अभोक्तृत्व हें श्रुतिसिद्ध आहे. पण जीव हा आपल्या अज्ञानानें आपलें खरें स्वरूप न जाणतां-देह म्हणजे 'मी' असा अभिमान धारण करून देहाकडून होणाऱ्या क्रिया - 'ह्या मी करितों' असें मानतो. जीवात्मा इंद्रियांच्या ठिकाणीं 'हीं माझीं-' अशी ममत्वबुद्धि धारण करितो व देहाचे ठिकाणीं 'मी'- अहंता-धारण करून व्यवहार करतो. अर्थात् व्यवहाराची उपपत्ति लागण्याकरितां-देहावर 'मी' व 'इंद्रियादिकांवर हीं माझीं' अशी बुद्धि धारण करावी लागते. ह्यालाच आचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत ''अध्यास'' Super-imposition असा पारिभाषिक शब्द वापरला आहे.

'अध्यास' पदाचा अर्थ

अध्यास यांत अधि+आस अशीं दोन पदें आहेत. 'अधि'शब्दानें अधिष्ठान substratum घ्यावें. त्यावर आपल्या अज्ञानानें भासणारा जो पदार्थ तो 'आस' ह्या पदानें व्यक्त होतो. 'दोरी' ह्या अधिष्ठानावर सापाचा जो भ्रम होतो त्यास 'अध्यास' असें म्हणतात. दोरी हें अधिष्ठान खरें असून त्यावर भासणारी सापाची बैठक भ्रामक- मिथ्या होय. ह्या न्यायानें ब्रह्म ह्या अधिष्ठानावर जगताचा जो भास होतो त्यास 'अध्यास'-विवर्त असें म्हणतात. अधिष्ठानाच्या (दोरीच्या) ज्ञानानें अध्यस्त (सापाचा) पदार्थांचा निरास होतो. तसेंच ब्रह्मसाक्षात्कारानें जगदध्यस्ताची निवृत्ति होते. म्हणजेच ब्रह्मज्ञानानें संसारभ्रमाची निवृत्ति होते. ब्रह्मज्ञानानें मोक्ष मिळतो हाहि सिद्धान्त अध्यासवाद-विवर्तवाद स्वीकारल्यानें बरोबर जुळूं शकतो.

इंद्रियांचा किंवा देहाचा आत्म्याशीं कोणताहि संबंध नसून ते सर्व आत्म्याहून भिन्न होत असें ज्ञान झालें म्हणजे देहामुळें आत्म्यावर अज्ञानत: उत्पन्न झालेला कर्तृत्व - भोक्तृत्व धर्म हा खोटा आहे व आत्मा हा नित्यशुद्ध बुद्धमुक्तस्वभाव आहे असें परमार्थ ज्ञान होतें. 'कर्म करून करीत नाहीं' किंवा 'कर्म करून लेप लागत नाहीं' - ह्याची उपपत्ति देहेंद्रियावर लादलेल्या अहंत्व-ममत्वाच्या निरासानें म्हणजे अध्यासाच्या निरसनानें, आत्म्याचें जें खरें स्वरूप-अकर्तृ अभोक्तृ-याची प्रतीति येते बरोबर लागते.

अशा प्रमाणें ब्रह्माचा-आत्म्याचा देहावर व देहेंद्रियांचा आत्म्यावर परस्पराध्यास होऊन लौकिक व वैदिक व्यवहार होऊं शकतो. जगत्-जगांतील पदार्थ हे जीवाला ममत्वाभिमानानें भोग्य म्हणून उपयोगी पडतात. अशा रीतीनें ब्रह्म व जीव, जीव व जगत् आणि ब्रह्म व जगत् ह्यांच्यातील संबंधाची उपपत्ति अध्यासानें म्हणजे विवर्तानें उत्तम प्रकारे लागते. 'मी हें काम करतों' असें वाक्य देहावर आत्माभिमान मानूनच प्रवृत्त होतें. तसेंच 'मी हें पुस्तक पाहतों' ह्या वाक्यप्रयोगांतहि इंद्रियांवर ममाभिमान व देहावर आत्माभिमान-अहंआभिमान ठेवल्याचें दृष्टीस येतें.

श्रुतिसमन्वयासाठीं तीन सत्तांची आवश्यकता

श्रुतिसमन्वय साधण्यासाठीं आचार्यांनीं तीन सत्ता planes मानल्या असें विधान मागें करण्यांत

आलें आहे. ब्रह्माची सत्ता तेवढी पारमार्थिक, जगाची सत्ता व्यावहारिक; आणि भ्रामक पदार्थांची किंवा स्वप्नाची सत्ता प्रातिभासिक, प्रातिभासिक अवस्थेमध्यें भ्रामक पदार्थांचें अस्तित्व-सत्ता खरीच असते व स्वप्नातला व्यवहार हा स्वप्नापुरता सत्यच असतो. जागें झाल्यावर जगाच्या व्यावहारिक सत्तेचा आरंभ होतो; व त्या सत्तेच्या अपेक्षेनें स्वाप्निक-प्रतिभासिक सत्ता मिथ्या असें मानतात. व्यावहारिक सत्तेंत जग हें सत्य मानून व्यवहार होत असतो; व व्यवहार काळीं जगाची सत्ता मिथ्या म्हणून चालणार नाहीं. पारमार्थिक अवस्थेच्या दृष्टीनें मात्र व्यवहाराची सत्ता मिथ्या होय. ज्याला ब्रह्मसाक्षात्कार झाला तो मात्र मी कर्ता भोक्ता नसून देह व इंद्रियें हीं माझ्यापासून (आत्म्यापासून) भिन्न आहेत असें मानतो. अर्थात् आचार्य जग हें मिथ्या आहे असें म्हणतात तें पारमार्थिक दृष्टीनें म्हणतात. म्हणजे द्वैती लोक जगाला जेवढें सत्य मानून व्यवहार करितात, तेवढें सत्य मानून जगांत व्यवहार करावयास आचार्यांची आडकाठी नाहीं. पारमार्थिक सत्तेच्या अपेक्षेनें जग हें मिथ्या आहे. असें आचार्य मानतात. तेव्हां आचार्य हें 'सापेक्ष सत्य' मानतात. जगाचें सत्यत्व दाखविणाऱ्या श्रुति व मिथ्यात्व प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुति यांची चांगली व्यवस्था समन्वयानें फक्त आचार्यांनाच दाखवितां येते. त्याप्रमाणें निर्गुण ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुति आणि सगुणब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुति यामध्येंहि 'माया-' हा उपाधि मानून त्यांचा समन्वय चांगला साधतां येतो.

मुळांत विवर्त मानून गुणपरिणामानें जगाची व्यवस्था

पूर्वी 'तत्' (नपुं) शब्दवाच्य असें निर्गुण ब्रह्म होतें. त्यावर जेव्हां पुंवद्भाव आला त्यावेळेस 'माया' हा उपाधि घेऊन तें 'स:' बनलें. सोऽकामयत- ह्या श्रुतीप्रमाणें 'स:' शब्दवाच्य सोपाधिक - सगुण ब्रह्माला कामना झाली 'बहू स्यां प्रजायेय' - आपण बहु व्हावें आणि सृष्टी निर्माण करावी. येथें माया हा उपाधि निर्गुण ब्रह्माला कसा लागला याचा खुलासा श्रुतीला करितां येत नाहीं. माया ही ब्रह्माची शक्ति आहे असें मानलें तरी माया हा उपाधि, निरुपाधिक ब्रह्माला खरोखरचा आहे असें मानतां येत नाहीं. निरुपाधिक ब्रह्माला धक्का न लावतां मायोपाधिक सगुण ब्रह्म मानून पुढची जगदुत्पत्तीची व्यवस्था गुणपरिणामवादानें चांगली दाखवितां येते.

जीवानें आपल्या अज्ञानानें ब्रह्मावर-आत्म्यावर मायेचें अज्ञानाचें आवरण घातलें व त्याला आत्म्याचें स्वरूप कळेनासें होऊन तो अज्ञानानें ब्रह्म असें आहे व आत्मा कर्ता भोक्ता आहे असें मानून व्यवहार करूं लागला. जीवगत अज्ञान हें परिणामि उपादान कारण आहे असा सिद्धान्त असल्यामुळें जीवानें ब्रह्मावर अनिर्वचनीय माया लादून जगदुत्पत्ति दाखविली. मायायां सर्वसंभवात् - असें मानल्यामुळें व त्यांतहि व्यवहाराकरितां परिणामवादाचा स्वीकार केल्यामुळें कोणतेंहि आधुनिक विज्ञानशास्त्र अद्वैत वेदान्ताला बाधक होत नाहीं. जगाची उत्पत्ति कशी झाली हें कोणालाहि सांगतां येत नसल्यामुळें आचार्यांनीं तेथे अनिर्वचनीय अज्ञान मानून व्यवस्था लावण्याचा प्रयत्न केला. जगाचें आदिकारण 'चेतन' आहे व त्या चेतनाहून कोणतेंहि कार्य भिन्न नाहीं - असा चेतनकारणवाद सांख्यादि अचेतन कारणवाद्यांचा धुव्वा उडवून, प्रस्थापित केला हा आचार्यांचा मोठा विजय होय.

कार्य-कारण भावावरून विवर्त व परिणाम यांचें विवेचन

कार्य आणि कारण हे जर एका सत्तेंतील असतील तर तेथें परिणाम मानावा; व कार्याची सत्ता ही कारणाच्या सत्तेहून भिन्न असली तर तेथें विवर्त मानावा लागतो. ह्याहि दृष्टिकोनांतून पाहिलें असतां

जगत् हा ब्रह्माचा विवर्त होय असें मानणें का भाग पडतें तें सांगतों. ब्रह्माची सत्ता पारमार्थिक व जगाची सत्ता व्यावहारिक आहे हें मागेंच सांगितलें आहे. तेव्हां ब्रह्म ह्या कारणाची आणि जग-ह्या कार्याची सत्ता, भिन्न असल्यामुळें येथें 'विवर्त' मानलें पाहिजे. उदाहरणार्थ दोरीची सत्ता व्यावहारिक आणि सापाची सत्ता प्रातिभासिक. अर्थात् ह्या विवर्ताच्या उदाहरणांत सुद्धां कार्यकारणाची सत्ता भिन्न आहे. निरुपाधिक ब्रह्मापासून सोपाधिक ब्रह्म बनण्यासाठींहि विवर्ताचा अंगीकार आपणांला केला पाहिजे. दूध हा व्यावहारिक पदार्थ; त्यापासून दहीं ह्या व्यावहारिक पदार्थाची उत्पत्ति झाल्यामुळें दहीं हा दुधाचा परिणाम होय. मृत्तिकेचा घट आणि सुवर्णाचे अलंकार हे सर्व परिणाम आहेत. विवर्त आणि विकार-परिणाम यांच्या व्याख्या व लक्षणें सांख्यांनी तयार केलीं असून मृद्घट, सुवर्णालंकार हे परिणाम होत असें त्यांनीं मानलें आहे.

मृत्तिकेचा घट व सुवर्णाचे अलंकार हीं उदाहरणें विवर्ताची मानावींत कां परिणामाचीं मानावींत यांचा श्रुतीवरून विचार करणाऱ्या आचार्यांनीं 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' ह्या श्रुतीला अनुसरून घटाचें उपादान कारण जो मृत्तिका त्यांत घट या कार्यांचा नाश होत असल्यामुळें ज्या कार्याचा नाश उपादान कारणांत होतो तो त्याचा विवर्त होय - ह्या व्याख्येप्रमाणें घट हा मृत्तिकेचा विवर्त होय - असें नम्रपणें सुचविलें आहे. दह्याचें पुन: दूध बनत नसल्यामुळें तें परिणामाचें उत्कृष्ट उदाहरण. सापाचा नाश दोरीमध्यें होतो म्हणजे भ्रामक-अध्यस्त पदार्थांचा नाश अधिष्ठानस्वरूप असतो. त्याचप्रमाणें जगत् ह्या अध्यासाचा नाश ब्रह्मामध्यें होतो म्हणजे तो ब्रह्मस्वरूपच होय.

सर्व व्यवहार हा अध्यासमूलकच असतो

गाढ निद्रेंत आणि समाधिमध्यें देहावर 'मी' असा अध्यास नसतो म्हणून व्यवहार होत नाहीं, व जागृतीत अध्यास असतो म्हणून व्यवहार होतो-अशा अन्वय-व्यतिरेकानें व्यवहार हा अध्यासमूलकच होतो हें आचार्यांनी सिद्ध केलें आहे. अध्यासाचा निरास होऊन ज्याचें ठिकाणीं अकर्तृ-आत्मबोध चांगल्या प्रकारें बिंबला त्यांच्या हातून व्यवहार होऊं शकत नाहीं. तो ज्ञानी पुरुषाच्या देहेंद्रियांकडून होणारा व्यवहार, त्याचा विवेकामुळें आत्म्याशी संबंध नाहीं असें कळल्यामुळें तें कर्म आत्म्याचें होत नाहीं, म्हणून आचार्य त्याला "न तत्कर्म" असें म्हणतात. जें साहंकार कर्म होतें त्याचें फल मनुष्याला भोगावें लागतें व ज्याचा देहावरील अहंकार नष्ट झाला आहे त्याला कर्माचें फळ भोगावें लागत नाहीं. अर्थात् ज्ञानी पुरुषाच्या दृष्टीनें त्याचे हातून कर्म होतच नसतें. आपल्याला तो ज्ञानी पुरुष भिक्षाटन करीत आहे असें दिसतें, तें केवळ देहेंद्रियाला ज्ञानापूर्वी जें वळण मिळालें असतें त्याचीच अनुवृत्ति होत आहे असें तर्कत: आणि अनुभवत: मानलें पाहिजे. यावरूनच 'गुणा:गुणेषु वर्तन्ते' 'इंद्रियाणि इंद्रियार्थेषु वर्तन्ते' ह्या गीतेंतील वचनाची उपपत्ति लागते.

शास्त्रोपदेश साधकांसाठीं असतो

वरील दृष्टी ज्यांना कळली नाहीं अशांनीं गीतेच्या अर्थाची ओढाताण करून विपरीत अर्थ जगांत प्रसृत केला. गीता ही साधकासाठीं आहे. सिद्धाकरितां नाहीं हें तत्त्व झुगारून अर्जुन हा स्थितप्रज्ञ आहे व ज्ञानी पुरुषानें जगाचा व्यवहार करावा कां करू नये याचें संयुक्तिक उत्तर देण्यासाठीं गीतेची प्रवृत्ति आहे - असें रहस्यकारांनीं विपरीत मानल्यामुळें त्यांना गीतेच्या अर्थाची ओढाताण करावी लागली. 'यस्त्वात्मरतिरेवं स्यात्' ह्या श्लोकावरील विवेचनावरून रहस्यकार अर्जुनाला स्थितप्रज्ञ मानून

अर्थ करण्यास प्रवृत्त होतात असें स्पष्ट दिसून येतें.

व्यासांनीं महाभारत कां लिहिलें ? त्यांत त्यांचा हेतु कोणता ? याचा विचार गीतेचें तात्पर्य ठरवितांना आपण केला पाहिजे. "द्विविधो हि वेदोक्तो धर्म: प्रवृत्तिलक्षण: निवृत्तिलक्षणश्च" (गीताभाष्य) प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप वेदार्थ आबाल स्त्रीपुरुष वृद्धांना कळावा म्हणून व्यासांनीं प्रसंग आणून त्याची चर्चा अनेक ठिकाणीं केली आहे. व्यास अर्जुनाला मरेपर्यंत स्थितप्रज्ञ मानत नाहींत असें महाभारतावरून दिसतें. अर्थात् रहस्यकारांची अर्जुनासंबंधी झालेली कल्पना ही अनैतिहासिक असल्यामुळें त्याज्य आहे. व्यासांनीं लौकिकदृष्ट्या श्रेष्ठ अशा व्यक्तीला - अर्जुनाला निमित्त करून भगवान् श्रीकृष्णाच्या करवीं त्याला उपदेश करविल्याचें दाखविलें आहे. अर्जुनाला शोक मोह झालेला आहे असें वर्णन पहिल्या अध्यायांत व्यासांनीं केलें आहे. गुरु मित्र बंधु ह्यांचेसंबंधीं ममत्व बुद्धि (हें माझे आहेत अशी) व मी कुंतीपुत्र जो अर्जुन तो ह्यांना मारणारा आहें अशी 'अहं' बुद्धि अध्यासून तो प्रवृत्त झाला होता. त्यामुळें शोक मोहाला कारण अहंममाभिमान; अहंममाभिमानाला कारण अध्यास; व अध्यासाला कारण अज्ञान. अर्थात् अर्जुनाला जो उपदेश करावयाचा तो ज्ञानाचाच केला पाहिजे हें उघड आहे; व तसा तो केलाहि आहे हें गीतेवरून कोणालाहि कळून येईल.

निष्काम कर्म हा प्रवृत्तिमार्ग नव्हे

अर्जुनाला निष्काम कर्माचा उपदेश केला आहे तो प्रवृत्ति मार्ग नसून निवृत्ति मार्गच होय. "निष्कामं ज्ञानपूर्वं तु निवृत्तमुपदिश्यते -" ह्या मनुवचनावरून निष्काम कर्म हें निवृत्त कर्म होय. तें प्रवृत्त कर्म होय असें कोणालाहि मानतां येणें शक्य नाहीं. "प्रवृत्ति: पुनरावृत्ति:" ह्या व्यासांच्या मताप्रमाणें पुनर्जन्माला जें कर्म कारण होतें तें प्रवृत्तकर्म होय असें ठरतें. अर्थात् ह्या निश्चित ठरलेल्या परिभाषेहून वेगळ्या अर्थानें व्यासांनीं शब्दप्रयोग केले आहेत असें मानणें म्हणजे निवळ भ्रम आहे. रहस्यकारींनीं अध्यात्म प्रकरणांत आचार्यांचा अध्यासवाद-विवर्तवाद मायावाद जसाच्या तसा स्वीकारला असून त्याचें ओजस्वी भाषेंत समर्थनहि केलें आहे. अद्वैताच्या सिद्धीसाठीं मायावाद स्वीकारणें आवश्यक आहे. ह्याची जाणीव लोकमान्यांना परिपूर्ण होती. म्हणून त्यांनीं त्याचा आदर केला. तसेंच त्यांनीं आचार्यांचें (१) अद्वैत (२) मायावाद (३) ज्ञानानें मोक्ष (४) कर्मानें चित्तशुद्धि होते हें चार सिद्धान्त स्वीकारले आहेत. (५) ज्ञानोत्तर आचार्य कर्माचा विकल्प मानतात आणि रहस्यकार ते आवश्यक मानतात. एवढाच काय तो मतभेदाचा मुद्दा आहे. पण त्यामुळें रहस्यकारांना अर्थाची ओढाताण कांहीं थोडी करावी लागली नाहीं. अर्जुनाच्या भूमिकेपासून त्यांना बदल करावा लागला; व तो बदल कसा अनैतिहासिक आणि व्यासमताच्या विरुद्ध आहे तें मी अनेक ठिकाणीं दाखविलें आहे.

रहस्यकारांच्या अनुयायांनीं अद्वैताचा घात केला

रहस्यकारांचें कार्य तडीस नेण्यासाठीं स्थापन झालेल्या गीताधर्ममंडळानें आचार्यांच्या द्वेषानें मायावादाला विरोध करून अद्वैत तत्त्वज्ञानच धोक्यांत आणलें आहे. कै. भिडेशास्त्री यांनीं विवर्त आणि परिणाम ह्यांच्या व्याख्येंत कसा सावळागोंधळ माजविला तें दाखवून त्याचें खंडन मी माझ्या 'वेदसिद्ध मायावादांत' केलें आहे. आतां तर श्री. तात्यासाहेब करंदीकरांनीं "गीतातत्त्व मंजरी" लिहून तत्त्वज्ञानाचा कसा घात केला आहे तें मी व्याख्यानांतून दाखवून दिलें होतें. त्या ग्रंथासंबंधीं माझें निवेदन स्पष्ट शब्दांत देत आहें.

'गीतातत्त्वमंजरी' विषयीं माझें निश्चित मत

गीताधर्म मंडळाच्या चालकांनीं सामान्य जनतेच्या अज्ञतेचा व टिळकभक्तीचा फायदा घेऊन मायावादाच्या द्वेषानें आचार्यविरोधी प्रचार सुरू केला. इतकेंच नव्हे तर रहस्यकारांच्या अर्थाविरुद्ध विवर्त-परिणामाच्या व्याख्या करून आचार्यांना 'मनाचा अवैदिक ग्रह करून भाष्य लिहिणारे' म्हणून हिणविलें. 'वेदसिद्धमायावादांत' व 'अद्वैत सिद्धान्त दर्शनांत' मी श्री. भिडेशास्त्री यांचें जोरदार खंडन केलें आहे व रहस्यकारांनीं आचार्यांप्रमाणेंच मायेचा स्वीकार करून मायेचें ओजस्वी भाषेंत समर्थन केलें आहे-हेंहि मी सिद्ध करून दाखविलें आहे. त्याचा योग्य तो परिणाम होऊन "गीतातत्त्वमंजरींत" विवर्तपरिणामाचीं उदाहरणें अगतिक होऊन भिडेशास्त्रीबोवांचीं अमान्य केलीं व रहस्यकारांचीं मान्य करावीं लागलीं हा एक विजय होय. रहस्यकारांनीं गीतेच्या श्लोकांचे अर्थ पुष्कळ ठिकाणीं चुकीचे केले आहेत ही गोष्ट आढेवेढे घेऊन कां होईना कबूल करण्यांत आली आहे. (पान ६) हा दुसरा विजय. पराहत प्रज्ञेनें व पराभूत मनोवृत्तीनें-रहस्यकारांनीं मायावाद स्वीकारला नाहीं असें श्री. करंदीकरांनीं कितीहि कंठरवानें सांगितलें तरी तें कोणालाहि मान्य होणार नाहीं. शेवटीं मायेच्या द्वेषानें विवर्ताचा त्याग करून श्री. करंदीकरांना श्रीवल्लभाचार्यांचा अविकृत परिणामवाद (पा. ७२२) मानावा लागला. त्यामुळें माया मानून अद्वैत स्वीकारणाऱ्या संप्रदायांतून (समर्थ, वारकरी, नाथ, आचार्य व खुद्द रहस्य) फुटून व पराभूत होऊन अन्य पंथाचा आश्रय श्री. करंदीकरांनीं करावा - ही तर अध:पतनाची पराकाष्ठा होय. श्रीवल्लभाचार्यांचा अविकृत परिणामवाद स्वीकारल्यावर त्यांचे सर्व सिद्धान्त मान्य करण्याची आपत्ति पडते. कारण श्रीवल्भाचार्यही कांहीं सामान्य व्यक्ति नव्हे. त्यांची ज्ञानप्रणाली आणि प्रमाणपद्धती स्वीकारली म्हणजे त्यांचे सिद्धान्तच सिद्ध होऊं शकतात.

शास्त्रीय ज्ञानाचें अज्ञान

श्री. करंदीकरांनीं माझेवर असा आक्षेप घेतला आहे. "कै. लोकमान्य टिळकांनींच गीतारहस्यांत 'मायावाद' जशाचा तसा मान्य केला आहे. असाहि एक आधार हे मायावादी आत्मसमर्थनार्थ देत असतात ! लोकमान्यांचे इतर सर्व सिद्धान्त अग्राह्य मानून त्यांचें खंडन करण्यांत गढून गेलेल्या मायावाद्यांना गीतारहस्यांतला एवढा भाग मात्र शिरोधार्य वाटतो; पण यांत त्यांची फसगत होत आहे. एक तर असला 'अर्धजरतीन्याय' न्यायशास्त्रानें अमान्य ठरविला आहे." (पा. ७४०) लोकमान्य स्वत: म्हणतात - "मी आचार्यांचे सर्व सिद्धान्त आदरले आहेत" व श्री. करंदीकर म्हणतात 'आम्ही लोकमान्यांचे सर्व सिद्धान्त अग्राह्य मानून खंडन करितों' आमचा वाद आहे तो फक्त अर्ध्या मुद्याबद्दल व तो तत्त्वज्ञानाच्या अपेक्षेनें तर अगदींच क्षुल्लक आहे; व त्यांतील फोलपणा तर अनेकदां दाखविण्यांत आला आहे. भिडे-करंदीकरांदि लोकमान्यांचे अनुयायी मात्र केवळ आचार्यघात करीत नसून गुरुघातहि करीत आहेत हें मी स्पष्ट शब्दांत जाहीर करितों. लोकमान्य हे आम्हांला तत्त्वत: फार जवळचे असून तत्त्वज्ञानाचा घात करणारे भिडे-करंदीकर हे मात्र आम्हांला त्याज्य आहेत. (केसरी १५ ऑक्टोबर १९१५ पहा.) अद्वैतवाद व मायावाद स्वीकारणाऱ्या रहस्यकारांचें परीक्षण करणें हें आमचें कर्तव्य ठरतें; व ज्या अंशांत मतभेद आहे त्याचे खंडन करणें हा "अर्धजरती न्याय" नव्हे. उलट आचार्यांचा अद्वैतवाद आणि वल्लभाचार्यांचा अविकृत परिणामवाद स्वीकारणारे श्री. करंदीकर हेच 'अर्धजरती न्याय' स्वीकारणारे आहेत असें म्हटलें पाहिजे.

भिडेशास्त्र्यांनीं बुद्धिपुर:सर प्रतिपादन केलेलें तत्वज्ञान

श्री. भिडेशास्त्री यांनीं 'मायावाद व तन्मूलक सर्वकर्मसंन्यास असे शब्द बुद्धिपुरस्सर वापरून एका धोंड्यानें मायावाद व संन्यास हे दोन पक्षी मारण्याचा अगदीं बालिश असा प्रयत्न आपल्या हयातींत केला. त्यामुळें शास्त्रज्ञ लोकांत त्यांनीं आपलें हंसें करून घेतलें. भगवान् श्रीरामानुजाचार्य आणि श्रीमध्वाचार्य हे संन्यासी असून त्यांनीं मायावाद स्वीकारला नाहीं. कारण मायावादानें त्यांचें द्वैत नाहींसें होऊन अद्वैत सिद्ध होतें. व तें तर त्यांस इष्ट नाहीं ! अर्थात् मायावाद स्वीकारला म्हणजे संन्यास घेतलाच पाहिजे असा सिद्धान्त नाहीं. व प्रत्येक संन्यासी हा मायावादी असलाच पाहिजे अशीहि व्याप्ति नाहीं. 'मायावादी' 'सांप्रदायिक' 'संन्यासमार्गी' इत्यादि शब्दांची रेलचेल करून केवळ आचार्यद्वेष प्रकट करणें-ह्यावांचून दुसरा कोणताहि हेतु त्याच्या बुडाशीं नाहीं असें म्हटल्याविना राहावत नाहीं.

"सर्वकर्मसंन्यास" म्हणजे काय ?

सर्वकर्मसंन्यास म्हणजे अकर्तृआत्मबोध. मी कर्ता भोक्ता नव्हे असें ज्ञान. त्यालाच शास्त्रांत फलभूतसंन्यास म्हणजे विद्वत्संन्यास असें म्हणतात. असा मानससंन्यास प्राप्त झाल्याविना कोणालाहि मोक्ष मिळत नाहीं असें आचार्यांचें मत आहे. त्यावरून अध्यासाचा निरास केल्यावांचून मोक्षप्राप्त होत नाहीं. अध्यासाचा निरास झाला म्हणजे व्यवहार बाधित होतो, त्याचें प्रत्येक कर्म निरहंकारानें होत असल्यामुळें आत्म्याला तें बाधक न होतां ज्ञानी पुरुषाची जीवन्मुक्ति संभवते. जीवन्मुक्ताला 'तूं निष्काम कर्म कर' हें सांगणें हास्यास्पद आहे. निष्कामकर्म हें निवृत्त कर्म असल्यामुळें तोहि गौण संन्यासच होय. निष्कामकर्म, ईश्वरार्पण बुद्धीनें कर्म करणें, ममत्व टाकणें, अहंत्व टाकणें ह्या सर्वकर्मसंन्यासाच्या पुढच्या पुढच्या पायऱ्या होत. आश्रम संन्यासासाठीं-ज्ञान झालें, साक्षात्कार झाला, -तरी मोक्ष अडून राहतो असें आचार्य कोठेंहि मानत नाहींत. अध्यासनिरास म्हणजेच अकर्तृआत्मबोध. त्यासच फलभूत-विद्वत्-मानस-संन्यास असें म्हणतात.

जगाला अज्ञानांत ठेवून आपलें तत्त्वज्ञान माथीं मारणें हास्यास्पद आहे

आचार्यांची मतें विपरीत मांडून खंडन करण्याचा प्रयत्न जो हल्लीं कित्येक गृहस्थांकडून होत आहे त्यामुळें आचार्यमताचें खंडन केव्हांहि होऊं शकत नाहीं. आचार्यांचें तत्त्वज्ञान एवढं भव्य आणि विशाल आहे कीं त्यांत सर्व विज्ञानें, सर्व शास्त्रें, सर्व द्वैतवाद सामावले आहेत. शाङ्करभाष्याचा जसा जसा खोलांत जाऊन निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून अभ्यास होत जाईल तसेंतसें त्याच्या अनंत पैलूंचे दर्शन आपणाला होऊन तर्कटांनी आपल्या कुकल्पनांनीं आणि अज्ञानानें उडविलेली धूळ सहज पुसून टाकतां येईल; व तेजानें चमकणारे असें भारतीय तत्त्वज्ञान, जें जगाचें तत्त्वज्ञान होण्यास पात्र आहे तें म्हणजे अद्वैत तत्त्वज्ञान हें एकमेव दर्शन होय. भविष्यकाळांत आचार्य प्रतिपादित अद्वैत तत्त्वज्ञानांची कांस धरल्यानें भरत खंडाच्या ज्ञानाची उंची वाढेल व तें आपण आदरावें अशी बुद्धि सर्व देशांत उत्पन्न होऊन तें अद्वैत भरतखंडाच्या सीमा ओलांडून संपूर्ण जग नव्हे, तर अखिल विश्व व्यापून राहील असा विश्वास वाटतो. स्वामी रामकृष्णमिशनचें अधिकारी पंडित, स्वामी विवेकानंदासारखे नि:स्वार्थी प्रचारक ह्या अद्वैताला मिळाले पाहिजेत; व ते मिळण्याची शक्यता भविष्यकाळात-स्वातंत्र्याच्या काळात-पुष्कळ आहे. भाष्याचा अभ्यास करण्याची बुद्धि तरुणांना झाली पाहिजे. पण येथेंहि आचार्यद्वेष

श्री. करंदीकरांच्या मुखानें गीतेचा म्हणून तरुणांना असा संदेश देत आहे कीं - ''सर्वभाष्यान् परित्यज्य मामेकां शरणं व्रज ।'' वगैरे, तरुणांना भाष्य वाचूं नका असा उपदेश करणें आत्मघातकीपणाचें आहे.* अशानें जगाला अज्ञानांधकारांत लोटून आपल्या लिखाणाचें वैभव जगाच्या निदर्शनाला आणून देण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगणें हें स्पृहणीय खास नव्हे. 'प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप मोक्षशास्त्र' या नांवाच्या प्रचंड ग्रंथांत रहस्य, रहस्य दीपिका आणि तत्त्वमंजरी यांचें सविस्तर परीक्षण 'सूर्यजयद्रथ-' न्यायानें करण्यांत येणार आहे-असें वाचकांना आश्वासन देऊन तूर्त हा विषय बाजूला ठेवतों ह्यापुढें 'मायेची सर्व प्रकारें उपपत्ति' श्रीरामानुज, श्रीमाध्व आणि वाल्लभ यांच्या मतांचें परीक्षण करावयाचें आहे. तें वाचकांनीं आणि विशेषत: विद्यार्थिवर्गांनें लक्ष्यपूर्वक अभ्यासावें.

१७ मायेची सर्वप्रकारें उपपत्ति

आचार्यांच्या मायावादावर अत्यंत सूक्ष्मपणें विचार करून भगवान् श्रीरामानुजाचार्य यांनीं आपल्या श्रीभाष्यांत आक्षेप घेऊन खंडन करण्याचा चांगला प्रयत्न केला आहे. सर्वच आचार्य थोर आहेत. 'न हि ते मुनयो भ्रान्ता: सर्वज्ञत्त्वात्तेषाम् ।' असें ह्या थोर आचार्याविषयीं आपण मानलें पाहिजे. तटस्थतेची भूमिका घेऊन कोणाचा कोणता पूर्वपक्ष आहे, त्याचा सिद्धांत काय ह्याचा आपण अभ्यासुवृत्तीनें जसा विचार करितों त्याप्रमाणें येथें विचार करण्याचा मी प्रयत्न करणार आहें. अमुक आचार्य चूक किंवा अमुक बरोबर असें म्हणून कोणाविषयींहि अधिक्षेप किंवा पक्षपात दाखविण्याची योग्यता माझे ठिकाणीं नाहीं. ज्यांनीं श्रीभाष्याचा आणि शाङ्करभाष्याचा अभ्यास अत्यंत खोलवर केला आहे अशा विद्वन्मुकुटमणि म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं ''अद्वैतामोद'' या पुस्तकांत श्रीरामानुजाचार्यांच्या आक्षेपांना जीं उत्तरें दिलीं आहेत त्याचा अनुवाद मी अभ्यासकांकरितां करीत आहें. विद्यार्थ्यांना परीक्षेंत 'श्रीरामानुजाचार्यांनीं दाखविलेल्या अनुपपत्ति लिहा' असा प्रश्न विचारला गेल्यास त्याचें उत्तर लिहितां यावें; तसेंच 'अविद्येच्या अनुपपत्तींची उपपत्ति अद्वैतमताधारें द्या' ह्या प्रश्नाचेंहि उत्तर देतां यावें अशी योजना मी येथें केली आहे +

(१) आश्रयानुपपत्ति - (पूर्वपक्ष)

अद्वैतमताप्रमाणें अविद्येचा आश्रय जीव होय. कारण जीवालाच 'मी अज्ञ आहें' असा प्रत्यय-अनुभव येतो. त्यामुळें अविद्या जीवावर राहते; जीवाचा आश्रय करिते-असें म्हणणें भाग आहे. बरें, परमात्म्याची अविद्या ही शक्ति असल्यामुळें परमात्मा हा तिचा आश्रय आहे असें मानलें तरी अविद्या ही परमात्म्याला झाकण्याचें कार्य करीत नसल्यामुळें तिच्या ठिकाणीं कार्यकारित्व नाहीं. जीवावस्था ही अविद्येमुळें उत्पन्न होणारी आहे. म्हणून अविद्या ही कालांतरानें उत्पन्न होणाऱ्या जीवाचा आश्रय करून कशी राहूं शकेल ! जीवाला आश्रय देणारी जी अविद्या तिचा जीवच आश्रय कसा होऊं शकणार ! बरें आपल्या सिद्धांताच्या मोहानें तुम्हीं जरी असें मानलें तरी तुमच्या मतावर अन्योन्याश्रय हा दोष आल्याशिवाय कसा राहील ! (What is the आश्रय - seat of Avidya ! Residing in what does it produce illusion ? Surely not in the individual self, because the self-hood of the individual self is itself projected by avidya; neither could it reside in Brahman, since He has the essential nature of self-luminous intelligence and is thus opposed to avidya- "The Doctrine of Maya-" by Prabhu Dutt Shastri P. 121).

आश्रयोपपत्ति (सिद्धांत)

अविद्या आणि जीवत्व यांचेवर अन्योन्याश्रय दोष येत नाहीं. तुमच्यामतीं परमेश्वराचें शरीरभूत असलेला असा जीव आहे; व कर्मामुळें संकुचितस्वरूप प्राप्त होतें आणि त्यालाच जीव अशी संज्ञा तुम्हीं देतां. तेव्हां संकुचितस्वरूपाच्या जीवाला कर्माश्रयत्व प्राप्त होतें; आणि कर्माला जीवाश्रयत्वहि येतें. कर्मामुळें जीवदशा व जीवामुळें कर्म असा अन्योन्याश्रय (तुमच्यामतीं) येतो. त्याचा परिहार बीजाङ्कुरन्यायानें जर तुम्हीं करतां तसा आम्हांलाहि करितां येत असल्यामुळें आम्हीच तेवढे दोषाचे वाटेकरी कसे ? तुमच्यामतीं-संकुचितस्वरूपाला प्राप्त झालेला जीव कर्म करितो कां असंकुचितस्वरूपाचा परमात्मा कर्म करितो असे दोन पक्ष उपस्थित होतात. पहिला पक्ष स्वीकारता येत नाहीं. कारण स्वरूपसंकोच हा कर्मापासून उत्पन्न होणारा असल्यामुळें कर्म घडण्यापूर्वीं स्वरूपसंकोचाचा अभाव असला पाहिजे. दुसरा पक्षहि मान्य करितां येत नाहीं. कारण कोणाचीहि स्वरूपाच्या संकोचकारक कर्मामध्यें प्रवृत्ति दिसून येत नाहीं. कोणीहि शहाणा स्वतःच बंधनागार (तुरुंग) निर्माण करून आपले हातपाय बांधून स्वतःला कोंडून घेत नाहीं. 'स्वयंप्रकाश ज्ञानस्वरूप असलेल्या ब्रह्माशीं अविद्येचा विरोध असल्यामुळें ब्रह्म अविद्येचा आश्रय होत नाहीं. असें जें तुम्हीं म्हणतां त्याचा परिहार आम्ही असा करितों. 'ब्रह्म हें अविद्येचा आश्रय आहे' असें आम्हीं मुळींच * मानत नाहीं. अविद्येचा आश्रय कोण तो सांगाच असा तुमचा आग्रहच असल्यास उपाधीचा आश्रय करून अविद्या राहते असें आमचें सांगणें आहे. (If therefore we are pressed by Ramanuja to state the residence of Avidaya, we may meet him by saying that it must, if at all conceived as such, reside in the Upadhis the mind etc. As a matter of fact this demand of Ramanuja seems to be unjustifiable and inadmissible. It wholly rests upon his supposition of the reality of Avidya- "The Doctrine of Maya" P. 122-23).

(२) तिरोधानानुपपत्ति (पूर्वपक्ष)

अविद्या - माया ब्रह्माला झांकून टाकतें हें म्हणणें विचारापुढें टिकत नाहीं. कसें तें पाहा - प्रकाशरूप व ज्ञानस्वरूप असलेल्या ब्रह्माला माया किंवा अविद्या ही तिरोहित करिते-झांकून टाकते असें म्हटल्यास ब्रह्म हें स्वयंप्रकाश नाहीं असें सिद्ध होईल. प्रकाशाला झांकून टाकणें (तिरोधान) म्हणजे प्रकाशाची उत्पत्ति होऊं न देणें किंवा असलेल्या प्रकाशाचा नाश करणें. 'ब्रह्म हें स्वयंभू, स्वयंप्रकाश आहे' असा तर अद्वैतवाद्यांचा सिद्धान्त आहे. तेव्हां प्रकाशाची उत्पत्ति होणें सभवत नाहीं. अर्थात् उत्पन्न न झालेल्या पदार्थाच्या उत्पत्तीचा प्रतिबंधहि संभवत नाहीं. तेव्हां प्रकाशाचें तिरोधान म्हणजेच प्रकाशाचा नाश व प्रकाशनाश म्हणजेच ब्रह्मस्वरूपाचाच नाश होय. (The concealment of luminosity means either (a) the obstruction of the origination of luminosity, or (b) the destuction of existing luminosity. But as it is held that the luminosity of Brahman is incapable of being a produced thing the concealment of luminosity must mean the destruction of luminostiy which in other words, amounts to the destruction of the essential nature of Brahman - "The Doctrine of Maya." P. 123).

* येथें सुद्धां भाष्य हा शब्द नपुंसकलिंगीं असतो हें कळण्यासाठीं तरी भाष्याचें पुस्तक हातीं घेतलें, असतें तरी बरें झालें असतें. म्हणजे 'सर्वधर्मान्' या शब्दाप्रमाणें 'सर्वभाष्यान्' हा शब्द वापरण्याचा व्यामोह झाला नसता, व भाष्याच्या पायरीला पाय लावण्याचें पातक टळलें असतें.

अविद्येनें तिरोधानाची उपपत्ति - (सिद्धान्त) - तिरोधान शब्दाच्या अर्थाचे विकल्प करून दोष देण्याचा जो प्रयत्न तुम्ही केला आहे तो अगदींच तुच्छ आहे. कारण तिरोधान शब्दाचा आम्हांला अभिप्रेत असलेला खरा अर्थ कोणता ह्याचें तुम्हांला आकलनच झालेलें दिसत नाहीं. 'मेघांनीं सूर्यप्रकाशाला तिरोहित केलें' असें म्हटल्यास सूर्याचा प्रकाशच नष्ट झाला असा कोणीहि अर्थ करीत नाहीं. तिरोधान शब्दाचा अर्थ प्रकाशाचा अनवभास म्ह० प्रकाश न भासणें - हा आहे. अविद्येमुळें ब्रह्माचें ज्ञान मनुष्याला होत नाहीं हा तर आमचा सिद्धान्त आहे. (Brahman is ever the same in its splendour and luminosity, but we fail to see it only through our own Avidya, which can threfore, in no way be said to be able to conceal Brahman in the sense of destroying its luminosity - P. 123).

(३) स्वरूपानुपपत्ति - (पूर्वपक्ष)

ब्रह्म ही वस्तु कशाचेंहि ज्ञान करून घेत नाहीं म्हणजेच ती निर्विषय आहे. तशीच ती निराधार आहे (ती आधार घेऊं लागल्यास द्वैतापत्ति येऊं लागेल !) निर्विषय, निराधार स्वप्रकाश असलेली ब्रह्मवस्तु कांहीं स्वाश्रयदोषानें (स्वत:चे ठिकाणीं असलेल्या दोषानें) 'आपण अनंत वस्तु झालों. आपला अनंत वस्तूला आश्रय आहे', असें मानिते, व मायेला आश्रय होते असेंच तुमचें (अद्वैत वेदान्त्यांचें) म्हणणें आहे. तेव्हां हा स्वाश्रयदोष हा परमार्थभूत - खरा आहे, कां अपरमार्थभूत - खोटा आहे ह्याचें आतां परीक्षण करूं या. स्वाश्रयदोष म्हणजे स्वत:वर - ब्रह्मावर राहणारी अविद्या होय. ही अविद्या खरी-परमार्थभूत आहे असें तुम्हांला मानतां येणें शक्य नाहीं. बरें, ही अविद्या खोटी आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण अविद्या खोटी आहे असें म्हल्यास हा दोष ज्ञानाकडे, ज्ञात्याकडे कां ज्ञेयाकडे आहे याचा विचार केला पाहिजे. ज्ञानाकडे दोष येत नाहीं, कारण ज्ञान हें केवल निर्विशेष असल्यामुळें त्यांत भेद मानतां येत नाहीं. म्हणून शुद्ध ज्ञानांत मायेचा - दोषाचा संपर्क असणें शक्य नाहीं. भ्रम हा अधिष्ठानावर होत असतो. तेव्हां अधिष्ठान्भूत ब्रह्म मिथ्या असें म्हटल्यास माध्यमिकांच्या शून्यवादाचा प्रसंग येतो. शेवटीं 'द्रष्टा-ज्ञाता, दृश्य-ज्ञेय व ज्ञात्याचें ज्ञान आणि घटविषयक ज्ञान हीं सर्व मायानिर्मित आहेत,' असें मानल्यास हा दोष प्राप्त व्हावयास आणखी एका दोषाचा अंगीकार करावा लागतो व त्या दोषासाठीं आणखी एक दोष अशी अनवस्था प्राप्त होते. ("It (Avidya) must either have the nature of reality or unreality. But it is not admitted to be a reality, and it cannot be an unreality, for as long as a real misguiding error, different from Brahman is not admitted, so long it is not possible to explain the theory of illusion. If Brahmn himself have the character of the misguiding error, then owing to its eternity, there would be no final release to the individual self" P. 124.)

स्वरूपोपपत्ति - (सिद्धान्त)

मायावादी लोकांच्या मतीं परमात्मा हा ज्ञानस्वरूप आहे. 'ज्ञानं नैवात्मनो धर्मो न गुणो वा कथंचन । ज्ञानस्वरूप एवात्मा नित्य: सर्वगत: शिव: ।।' (योग-वृ. पान २९२) भावरूप अज्ञान ही परमात्म्याची शक्ति असल्यामुळें आमच्या मतावर द्वैतापत्ति येऊं शकत नाहीं. शक्तिमत् पुरुषाहून शक्तीचें पृथक् अस्तित्व नसतें. परमात्म्याची मायाख्य शक्ति ही प्रतिभासिक असल्यामुळें वस्तुत: ती सत्य आहे असें आम्हीं मानत नाहीं. अशी ही माया जगाचें उपादानकारण म्हणून प्रसिद्ध आहे. ही

+ विशिष्टाद्वैतवाद्यांकडून मायावादावर (१) आश्रयानुपपत्ति (२) तिरोधानानुपपत्ति (३) स्वरूपानुपपत्ति(४) अनिर्वचनीयत्वानुपपत्ति (५) प्रमाणानुपपत्ति (६) निवर्तकानुपपत्ति (७) निवृत्यनुपपत्ति-अशा सात प्रकारच्या अनुपपत्ति दाखविण्यात आल्या आहेत. त्यांचा क्रमानें विचार करूं.

शक्तिच प्रकृति, माया, तम इत्यादि शब्दांनीं कार्यावरून उल्लेखिली जाते. 'तामाहु: प्रकृतिं केचिन्मायामेके परे त्वणून्' (योग वृ. पान २९२). ह्या प्रकृतीचा प्रधान, महत्, अहंकार पञ्चमहाभूतें इत्यादिं परिणाम होय .सत्व, रज आणि तम ह्या तिन्ही गुणांची साम्यावस्था म्हणजे प्रधान, बुद्धि हेंच महत्तत्त्व होय. ही बुद्धिच स्वभावत: अत्यंत स्वच्छ असल्यामुळें तिच्यामध्यें ज्ञानस्वरूप अशा शुद्ध चैतन्याचें प्रतिबिंब पडते. समष्टिबुद्धींत प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य म्हणजे ईश्वर; आणि व्यष्टिबुद्धींत पडलेलें जें चैतन्याचें प्रतिबिंब त्याला जीव असें म्हणतात. बिंबस्थानीय (बिंबभूत) असलेलें ज्ञान (शुद्धब्रह्म) तें जरी निर्विषय, निराश्रय असलें तरी प्रतिबिंबभूत असलेलें ज्ञान (जीवरूप आणि ईश्वररूप) स्वाश्रयभूत असलेल्या भावरूप अज्ञानामुळें तें सविषय आणि साश्रय (साधार-आश्रयानें युक्त) भासतें. कसला तरी विषय करून आणि कशाचा तरी आधार घेऊन राहाणें-हा अज्ञानाचा मुळीं स्वभावच आहे.

आरशावरील मलामुळें आरशांत प्रतिबिंबित झालेलें मुख मलिन भासतें ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें प्रतिबिंबभूत असलेलें. जे जीवेश्वर रूप ज्ञान तेंच स्वत:ला आधारभूत असलेल्या अज्ञानरूप दोषामुळें 'अनंत विषयांना आधार देणारें आणि अनंत पदार्थांना विषय करणारें' आहे-असा स्वत:च अनुभव घेतें. पण बिंबभूत ज्ञानाला तसा अनुभव येत नाहीं, भावरूप अज्ञानाला स्वत:च्या परिणामाविषयीं (आकाशादि प्रपंचाविषयीं) आणि बिंबग्रहणाविषयीं स्वातंत्र्य नाहीं. तसेंच शुद्धब्रह्महि त्याविषयीं अज्ञानाला प्रेरणा देणारें नाहीं. आरसा सुखाच्या प्रेरणेने कांहीं प्रतिबिंब ग्रहण करीत नाहीं; तो स्वभावत:च प्रतिबिंब ग्रहण करितो; म्हणून त्याचें ठिकाणीं वाटेल ते ग्रहण करण्याचें स्वातंत्र्य आहे असें मात्र कोणी समजूं नये, कारण त्याला मुखाच्या सांनिध्याची अत्यंत अपेक्षा असते. अनंताश्रयाचा आणि अनंतविषयाचा अनुभव घ्यावयास लावणारा हा दोष अपारमार्थिक-खोटाच होय. घटादि पदार्थांना प्रकाशित करणारा दीप हा स्वभावत:च स्वत:ला प्रकाशित करितो, त्याला दाखवून द्यावयास दुसऱ्या दिव्याची जशी तो अपेक्षा करीत नाहीं; त्याचप्रमाणें भावरूप अज्ञान हा दोष स्वभावत:च ब्रह्माचा आधार घेऊन स्वत:चा कल्पक बनतो व जगताचीहि कल्पना करतो. तेव्हां एका दोषासाठीं दुसऱ्या; दुसऱ्यासाठीं तिसरा अशी अनावस्था आमच्या सिद्धान्तावर येत नाहीं. ("The whole difficulty is purely factitious. Certainly we do not admit the reality of Maya, but at the same time we do not hold that it is unreal from the empirical standpoint as well. Empirically the world is, but it is Maya, Ramanuj is too anxious and tactful to corner us by his dilemmas. But as a rule these dilemmas have one of the two horns already broken, since he generally starts with self assumed premises and draws his own inferences from them, most logically, of course"- The Doctrine of Maya" P. 124.

(४) अनिर्वचनीयत्वोपपत्ति

(१) शंका ✲ -जी वस्तु सत् नाहीं, असत् नाहीं, सदसत् तिलाच तुम्ही 'अनिर्वचनीय' असें म्हणतां ! जगांत जो जो पदार्थ आहे, त्याचें ज्ञान अनुभवानें होतें. जिचा अनुभव येईल ती 'वस्तु' आहे; जिचा अनुभव येत नाहीं ती 'वस्तु' नाहीं अशी व्यवस्था ह्या जगांत आहे. ('सर्वं हि वस्तुजातं प्रतीतिव्यवस्थाप्यम्' श्रीभाष्य).

✲ 'कार्यकारित्व' जिच्या ठिकाणी आहे अशी अविद्या निर्गुण ब्रह्माचा आश्रय करीत नाहीं. अशा अभिप्रायानें वरील विधान करण्यांत आलें आहे असें समजावें. प्रतिबिंबभूत असलेले ईश्वर आणि जीव, यांच्या आश्रयानें राहणारी अविद्या कार्य करणारी असते. निर्गुण ब्रह्माच्या ठिकाणीं राहणारी अविद्या कांहींहि करीत नाहीं, कारण तिला प्रेरक निर्गुण ब्रह्म होऊं शकत नाहीं. "आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।। (संक्षेपशारीरकम् अ. १-३१९) ह्या सर्वज्ञात्ममुनींच्या वचनाशीं विरोध येतो असें मानण्याचें कारण नाहीं.

समाधान - हें शुक्ल, हें पीत, अशी रूपाची व्यवस्था प्रकाशानें होते. तसेंच अंधकाराच्या कृष्णरूपाचीहि व्यवस्था होऊं शकते. अंधकाराच्या रूपनिर्णयाविषयीं प्रकाशाची जरी साक्षात् अपेक्षा नसली तरी प्रकाशाच्या अभावाच्या अपेक्षेनें अभावाचा प्रतियोगी म्हणून प्रकाशाची अपेक्षा आहेच आहे. अमुक एका प्रदेशांत एका पदार्थाचा अभाव आहे असें आपण म्हणतों तेव्हां त्या पदार्थाचें अस्तित्व दुसरीकडे कोठेंतरी असलें पाहिजे, आणि त्याची प्रतीति आली पाहिजे. सर्वथा प्रकाशाच्या अस्तित्वाचा अभाव मानल्यास इतर पदार्थाचें रूपग्रहण जसें जन्मान्धाला होत नाहीं तसेंच अंधकाराचेंहि रूपग्रहण होत नाहीं. तेव्हां प्रकाशाला अंधकाराचें रूप विषय होऊं शकत नाही तरी प्रकाश हा अंधकाराच्या ज्ञानाची व्यवस्था करणारा आहे तसेंच भावरूप अज्ञान हें 'सद् किंवा असद्' अशा प्रकारच्या प्रतीतीला विषय न होणारें असून त्याचें स्वरूप 'अनिर्वचनीय' होय. अशा प्रकारच्या प्रतीतीनें व्यवस्थाप्य-व्यवस्था व्हावयास योग्य आहे. म्हणून अज्ञान ही भावरूप वस्तु आहे असें मानल्यास बिघडतें कोठें !

(२) शंका - बिघडतें असें, ज्याचें स्वरूप नित्य मुक्त, स्वप्रकाश; केवल चैतन्य आहे, अशा ब्रह्माला अज्ञानाचा अनुभव येणें शक्य नाहीं. कारण ज्ञान हेंच त्याचें स्वरूप आहे, म्हणून मिथ्या अनुभव येणें शक्य नाहीं.

समाधान - 'बिंबभूत शुद्ध ब्रह्माला अज्ञानाचा अनुभव येतो' ही गोष्ट मायावादी लोकांना मान्य नसतांना मुद्दाम त्यांच्या गळ्यांत तीं लादून त्याच्या निरसनासाठीं जें एवढें मोठें तर्कजाळ उत्पन्न केलें आहे तें सर्व अनाठायीं असल्यामुळें त्याला एका वाक्यांत उत्तर द्यावयाचें झाल्यास- 'आम्हीं ह्याचा स्वीकार केला नसल्यामुळें आमच्या मतावर कोणताच दोष येऊं शकत नाहीं.' (पुढें भ्रमाला आधार कशाचा ? अधिष्ठानावांचून भ्रम होणें शक्य नाहीं व भ्रमाचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे असें जर अद्वैत्यांचें म्हणणें असेल तर त्यावर रामानुजीय शंका अशी).

(३) शंका - 'भ्रमाचें मूळकारण अज्ञानरूपी दोष तो मिथ्या; तसाच मायोत्पन्न जीव तोहि मिथ्या. म्हणजे माया व मायाश्रय जीव हे दोन्ही मिथ्या असून ते भ्रमाचें कारण आहेत' असें तुमचें म्हणणें आहे. तेव्हां भ्रमाचे कारण व भ्रमाचा आश्रय हे दोन्ही मिथ्या असतांहि भ्रमोत्पत्ति होते असें जर तुम्हीं म्हणतां, तर आम्हीं थांडेसे पुढें जाऊन 'भ्रमाचें अधिष्ठान जें ब्रह्म तेंहि मिथ्या' असलें तरी भ्रमाची उत्पत्ति होऊं शकेल ! 'होणार नाहीं' असें मात्र तुम्हांस म्हणता यावयाचें नाहीं. तात्पर्य कांहींच 'सत्य' नाहीं म्हणजे सर्वच शून्यच आहे असा मानण्याचा प्रसंग आलाच. हा शून्यवाद पत्करिला म्हणजे अज्ञानाला आश्रय आणि अधिष्ठान दोन्हीहि नाहींतशीं होऊन 'मी अज्ञ आहें' असें प्रत्यक्ष ज्ञान होऊं शकणार नाहीं; व अज्ञान हें भावरूप आहे असें प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध होणार नाहीं. (येथें 'अपरमार्थ' या शब्दावर सर्व कोटी केलेली आहे.)

समाधान - हें आपलें सर्व म्हणणें 'अपरमार्थ' आणि 'तुच्छ' ह्या दोन शब्दांच्या अर्थाचा विवेक न झाल्यामुळें उत्पन्न झालेलें आहे. (१) जो पदार्थ असत्य असून भासतो त्याला 'अपरमार्थ' असें म्हणतात; व (२) जो केव्हांहि भासत नाहीं त्याला 'तुच्छ' असें म्हणतात. उदा० शशशृङ्ग वगैरे. तेव्हां सर्वशून्यत्वाला कारण 'तुच्छत्व' असतें, 'अपारमार्थ्य' नसतें. पण तुम्हीं 'अपारमार्थ्य' हा सर्वशून्यत्वाला हेतु आहे असें म्हणून उगाच धुळफेंक कां करीत आहां ? 'अहो पण, सर्वशून्यत्वाचा स्वीकार जरी तुम्हीं केला नाहीं तरी अधिष्ठानाला अपारमार्थ्य खोटेपणा असून भ्रम संभवत असल्यामुळें मायावाद्यांना

अभिप्रेत असलेलें ब्रह्माचें पारमार्थिक सत्यत्व सिद्ध होऊं शकत नाहीं' असें जर तुम्ही म्हणाल तर तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण भावरूप असलेला 'अज्ञान' हा दोष ब्रह्माचा आधार घेऊन तेंच ब्रह्माची शक्ति बनतें स्वत: स्वत:ची कल्पना करितें. तेंच अज्ञान ब्रह्माचा आश्रय घेतें, व स्वत:चे ठिकाणीं प्रतिबिंबित झालेल्या आणि स्वत:चा आश्रय घेणाऱ्या जीवाला 'स्वज्ञातृत्वानें' स्वत:चा ज्ञाता म्हणून कल्पना करिते. तेंच अज्ञान ब्रह्माधिष्ठानावर ब्रह्माचा आधार घेऊन स्वत:च आकाशादि प्रपंचरूपानें परिणाम पावतें. जर ब्रह्म हें 'तुच्छ' किंवा 'अपारमार्थिक' असतें तर कशाचा आधार घेऊन अज्ञानाची (जगदुत्पत्तिविषयीं) प्रवृत्ति झाली असती ? जर प्रवृति झाली नसती तर केव्हांहि कोठेंहि कांहींहि दिसलें नसतें. ज्याअर्थीं जगत् दिसत आहे त्याअर्थी ब्रह्म हें 'तुच्छ' किंवा 'अपारमार्थिक' म्हणून मानतां येणें शक्य नाहीं (सर्व ख्यातींचें खंडन करून अनिर्वचनीय ख्यातीचें समर्थन अध्यासांत केलें आहे तें पान ९ ते १९ पर्यंत वाचकांनीं पहावें.)

(५) प्रमाणांची उपपत्ति

अद्वैती अज्ञानसिद्धीसाठीं खालील अनुमान मांडतात - **विवादाध्यासितं प्रमाणज्ञानं.** (पक्ष) **स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरण-स्वनिवर्त्य-स्वदेशगत-वस्त्वन्तरपूर्वकं (साध्य) अप्रकाशितार्थ-प्रकाशकत्वात् (हेतु) अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्** (दृष्टान्त) । येथें जर नुसतें ज्ञानं (पक्ष) असें म्हटलें असतें तर ब्रह्मरूपज्ञानाला स्वस्त्वन्तरपूर्वकत्व (दुसरी वस्तु पूर्वी अस्तित्वांत असणें) प्राप्त झालें असतें म्हणून येथें 'प्रमाणज्ञानं' असा पक्षनिर्देश केला आहे. अनुमानाचें स्पष्टीकरण असें - (१) जर प्रमाणभूत ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रमाणज्ञानाच्या अभावाशिवाय दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असेल, (२) जर ती वस्तु ज्ञानविषयावर (ज्ञेयावर) झांकण घालीत असेल, (३) जर ती वस्तु प्रमाणज्ञानानें नाहींशी होणार असेल (४) व जेथें प्रमाणज्ञान होतें, तेथेंच ती वस्तु असेल, तर हें उघड आहे कीं त्या वस्तूला अस्तित्व असलेंच पाहिजे अर्थात् ती वस्तु 'भावरूप' असलीच पाहिजे. अज्ञात-अप्रकाशित असलेल्या अर्थाचें प्रकाशन करून देत असल्यामुळें (हेतु) जसा अंधकारामध्यें दिवा लावला म्हणजे अंधकार नाहींसा होऊन सर्व वस्तूंवर प्रकाश पडतो. (दृष्टान्त) ह्यावर रामानुजीय शंका अशी -

(१) शंका - 'अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व' ह्या हेतूनें भावरूप अज्ञानाची सिद्धि मायावादी करतात. त्याच हेतूनें अज्ञात-अप्रकाशित असलेल्या अज्ञानावर झांकण टाकणाऱ्या दुसऱ्या अज्ञानाचें अस्तित्व सिद्ध होऊं शकतें. पूर्वी अप्रकाशित असलेल्या भावरूप अज्ञानाला प्रकाशित करणारें दुसरें अज्ञान मानावें लागेल. असें दुसरें अज्ञान मानणें मायावाद्यांना मान्य नाहीं. दुसऱ्या अज्ञानानें भावरूप असलेलें पहिलें अज्ञान नष्ट झाल्यावर मोक्ष आपोआप सिद्ध होऊन संसाराचा अभाव होईल. म्हणून वरील हेतु विरुद्ध आहे. ('अज्ञानेऽपि अनभिमताज्ञानान्तरसाधनेन विरुद्धत्वाद्धेतो:-' श्रीभाष्य).

समाधान:- हा हेतु विरुद्ध नाहीं. जो साध्याच्या अभावाला व्यापणारा **हेत** तो विरुद्ध होय. **(साध्या-भावव्याप्तो हेतुर्विरुद्ध:) उदा: शब्द: नित्य: कृतकत्वात्** । 'कृतकत्वात्' ह्या हेतूनें अनित्यत्व सिद्ध होतें म्हणजे हा हेतु साध्य जें नित्यत्व त्याच्या अभावाची म्ह० अनित्यत्वाची सिद्धि

*अनिर्वचनीयत्वाची उपपत्ति दाखविण्याचा विषय फार मोठा असल्यामुळें येथें शंकासमाधानाच्या पद्धतीनें मी विषय मांडीत आहें. शंकाग्रंथ हा विशिष्टाद्वैतमताचा आहे असें समजावें व समाधान हें अद्वैताचें असें समजून वाचावें.

करीत असल्यामुळें 'कृतकत्व' हा हेतु विरुद्ध म्हणून न्यायशास्त्रांत मानला जातो. तशी येथें वस्तुस्थिति नाहीं, ह्या अनुमानाला अप्रकाशितप्रकाशकत्व नाहीं असें मानतां येत नाहीं; कारण 'अहं अज्ञ:' असा प्रत्यक्षच भावरूप अज्ञानाचा प्रत्यय येत आहे. दुसरें असें कीं भावरूप अज्ञानाला साधक होणारें जें प्रमाणज्ञान, त्याला भावरूप अज्ञानाला आवरण घालणारें दुसरें अज्ञान पूर्वी अस्तित्वांत असणारें लागतें असें (अज्ञानान्तरपूर्वकत्वं) - असें सिद्ध झाल्यास आमचें कोणतेंहि नुकसान नाहीं. कारण त्यानें फार झालें तर, अज्ञानान्तरानें (दुसऱ्या अज्ञानानें) भावरूप अज्ञानावर आवरण घातलें जाईल. भावरूप अज्ञान कांहीं नष्ट होणार नाहीं. त्यामुळें तुम्ही जो आमच्यावर 'मोक्ष स्वयंसिद्ध प्राप्त होईल व संसार राहणार नाहीं' हा दोष देतां तो मुळींच देतां येत नाहीं. आवृत झालेलें (झांकलेलें) भावरूप अज्ञान जोंवर आहे तोंवर संसार आहे व मोक्षहि नाहीं ही गोष्ट अगदीं उघड आहे. ज्ञात असलेल्या गोष्टींनाच कारणत्व असतें असेंहि मानतां येत नाहीं. कारण अग्नि अज्ञात जरी असला तरीसुद्धां तो दाह उत्पन्न करितोच.

'अज्ञान हें अप्रकाशित असलेल्या प्रपंचाला प्रकाशित करणारें आहे' असें मानतां येत नाहीं. कारण अज्ञान हें प्रपंचाला प्रकाशित करणारें नसून तें त्याचें (प्रपंचाचें) उपादानकारण आहे. मृत्तिका ही घटाला प्रकाशित करणारी नसून त्याचें उपादानकारण आहे. स्वत: श्री रामानुजाचार्यच 'सर्वत्र हि ज्ञानस्यैव प्रकाशकत्वम्' असें म्हणतात. अप्रकाशाच्या कारणाचा निरास करणाऱ्याला प्रकाशक असें म्हणतात, ह्या अभिप्रायानें मूळ अनुमानामध्यें 'अंधकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्' येथें प्रदीपप्रभेचा उल्लेख करण्यांत आलेला आहे.

(२) **शंका:** - अप्रकाशित पदार्थांना प्रकाशित करणाऱ्यांमध्यें इंद्रियांचा अंतर्भाव करावयास तुमच्यामतें हरकत नाहीं. तेव्हां इंद्रियांच्या सिद्धिसाठीं दुसऱ्या वस्तूंच्या अस्तित्वाची आवश्यकता वरील अनुमानावरून ठरते; व ती दुसरी वस्तु कोणती हें कोणालाहि सांगतां येणें शक्य नाहीं.

समाधान: - आम्हीं केव्हांहि सर्व उपकारक पदार्थ प्रकाशक असतात असें मानीत नाहीं. फक्त प्रकाशविरोधी पदार्थांचा निरास करणाऱ्यांना प्रकाशक असें समजतों. इंद्रियें हीं विषयाशीं संयुक्त होऊन ज्ञान उत्पन्न करणारीं असतात. 'तीं केव्हांहि कोणत्यातरी वस्तूचा निरास करून ज्ञानोत्पत्ति करणारीं असतात' - असें मानतां येत नाहीं. ज्ञान जसें अज्ञाननाशक आहे तसें इंद्रिये कशाचेंहि नाशक नाहीं. म्हणून इंद्रियांना अप्रकाशित-प्रकाशकत्व मानतां येत नाहीं. (अज्ञान कसें अनुमानानें सिद्ध होऊं शकत नाहीं हें दाखविण्यासाठीं श्रीरामानुजाचार्यांनीं नऊ अनुमानें मांडून दाखविलीं आहेत, ती अनुक्रमानें मांडून त्यांचें थोडक्यात खंडनहि करून दाखवितों. अभ्यासकांनीं त्यांचा सूक्ष्मपणें विचार करावा.)

(३) श्रीरामानुजाचार्यांनीं मांडलेलीं अनुमानें

(१) **अज्ञानं न ज्ञानमात्रब्रह्माश्रयम्, अज्ञानत्वात्, शुक्तिकाद्यज्ञानवत्, ज्ञानाश्रयं हि तत्**-अज्ञान हें ज्ञानमात्र ब्रह्माचें आश्रय घेणारें नाहीं, अज्ञानत्वामुळें, शिंपीच्या अज्ञानाप्रमाणें. (येथें ज्ञान आणि अज्ञान यांचा विरोध असल्यामुळें ज्ञानावर अज्ञान राहणें शक्य नाहीं. तें राहावयाचे झाल्यास ज्ञात्यावर राहील.) (२) अज्ञानं न ज्ञानावरणम् अज्ञानत्वात् शुक्तिकाद्यज्ञानवत्, विषयावरणं हि तत्-अज्ञान हें ज्ञानाला झांकीत नाहीं, अज्ञानत्वामुळें, शिंपीच्या अज्ञानाप्रमाणें (शुक्तिविषयक अज्ञान शुक्तिविषयक ज्ञानाला न झांकतां शुक्ति ह्या विषयाला झांकतें, तसेंच ज्ञानविषयाला अज्ञान झांकेल,

ज्ञानाला नाहीं.)(३) अज्ञानं न ज्ञानविवर्त्यम् ज्ञानविषयानावरणत्वात्, यज्ज्ञाननिवर्त्यमज्ञानं, तज्ज्ञानविषयावरणं यथा शुक्तिकाद्यज्ञानम् अज्ञान हें ज्ञानानें नष्ट होणारें नाहीं कारण तें ज्ञानविषयाला (ब्रह्माला) झांकून टाकीत नाहीं, (जें अज्ञान ज्ञानानें नाहीस होणारें असतें तें शुक्तिसारख्या ज्ञानविषयाला झांकणारें असतें.) (४) ब्रह्म नाज्ञानास्पदम् ज्ञातृत्वविरहात् घटादिवत्- ब्रह्म हें अज्ञान राहाण्याचें स्थान नाहीं, कारण त्याचें ठिकाणीं ज्ञातृत्वधर्म नाहीं. जसे घटादि पदार्थ. (पहिल्या अनुमानांत अज्ञान हें ज्ञात्यावर असतें असें दाखविलें आहे तसेंच येथेंहि समजावें) (५) ब्रह्म न अज्ञानावरणम्, ज्ञानाविषयत्वात्, यदज्ञानावरणं तज्ज्ञानविषयभूतं यथा शुक्तिकादि-ब्रह्म हें अज्ञानानें झांकलें जाणारें नाहीं, कारण ते ज्ञानाचा विषय (ज्ञेय) नाहीं. शुक्तिका ही अज्ञानानें झांकली जाते, कारण ती ज्ञानविषय (ज्ञेय) असते त्याप्रमाणें. (दुसऱ्या अनुमानांत अज्ञान हें विषयांला झांकतें असें म्हटलें आहे तसेंच येथेंहि आहे.) (६) ब्रह्म न ज्ञाननिवर्त्याज्ञानम्, ज्ञानाविषयत्वात्, यज्ज्ञाननिवर्त्याज्ञानं तज्ज्ञानविषयभूतं यथा शुक्तिकादि-ब्रह्म हें ज्ञानानें निवर्त्य-नाहींसे होणारें-आहे अज्ञान ज्याला-असें नाहीं. म्हणजेच ब्रह्म हें ज्ञानाला गोचर नसल्यामुळें ब्रह्मज्ञानानें ब्रह्माचें अज्ञान नाहीसें होणारें-नाहीं कारण तें ज्ञानाचा विषय (ज्ञेय) नाहीं. जें ज्ञानानें नाहीसें होणारें अज्ञान असतें तें शिंपीसारख्या ज्ञानविषयावर राहाणारें असतें. (७) प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावातिरिक्ताज्ञानपूर्वकं न भवति प्रमाणज्ञानत्वात्, भवदभिमताज्ञानसाधन-प्रमाणज्ञानवत्- 'भावरूप अज्ञान असतें' असें ज्या प्रमाणसिद्ध अनुमानाच्या जोरावर म्हणतां त्याच्याच जोरावर आम्ही असेंहि म्हणतों कीं ज्ञानाच्या प्रागभावाशिवाय दुसरें कोणतेंहि अज्ञान प्रमाणसिद्ध ज्ञानाच्या पूर्वीं नसतें. म्हणजे 'भावरूप अज्ञानाला' अस्तित्वच नसतें. (८) ज्ञानं न वस्तुनो विनाशकम्, शक्तिविशेषोपबृंहणविरहे सति ज्ञानत्वात्, यद्वस्तुनो विनाशकं तच्छक्तिविशेषोपबृंहितं ज्ञानमज्ञानं च दृष्टं यथेश्वरयोगिप्रभृतिज्ञानं यथाच मुद्गरादि-विशेषशक्तीचें साहाय्य असल्याशिवाय नुसत्या ज्ञानाला पदार्थांचा (भावरूप अज्ञानाचा) नाश करितां येत नाहीं. वस्तूचा नाश करणारें जें ज्ञान किंवा अज्ञान असतें तें नेहमीं विशेष शक्तीनें युक्त असें असतें ईश्वर किंवा योगी लोक जे चमत्कार करून दाखवितात ते ज्ञानाचे नसून सिद्धीचेच परिणाम होत. मुद्गर (हातोडा) आपल्या शक्तीनें घटांचा नाश करतो. अज्ञानानें करीत नाहीं. वस्तूचा नाश करावयाचें काम शक्तिशून्य ज्ञानाकडून किंवा अज्ञानाकडून होत नाहीं. (९) भावरूपमज्ञानं न शानविनाश्यम्, भावरूपत्वात् घटादिवत् - भावरूप अज्ञान हें ज्ञानानें विनाश पावणारें नाहीं, कारण त्याला भावरूपत्व आहे. घटादिकांप्रमाणें.

वरील अनुमानांचें परीक्षण-पहिलें व चवथें अनुमान आम्हांला प्रतिकूल नाहीं. कारण ज्ञानस्वरूप ब्रह्म हें अज्ञानाला आश्रय देणारें नाहीं ही गोष्ट आम्हांला सुद्धां इष्ट आहे. आम्हीं 'अज्ञानाचा आश्रय प्रतिबिंबभूत जीव आहे' हें पूर्वींच सांगितलें आहे. शुद्ध ब्रह्म अज्ञानानें जरी झांकलें (खरोखरचें) जात नाहीं तरी तेंच अज्ञान ब्रह्माचा आधार घेऊन ब्रह्माची शक्ति बनतें; आणि तेंच शक्तिरूपानें ब्रह्मांत शिरून त्याच ब्रह्मावर ज्ञानविषयत्वाचा (ज्ञेयाचा) आरोप करून त्याचेवर स्वविषयत्वाचा आरोप करितें-अशाप्रकारें अज्ञान ब्रह्माला झांकतें. जलाचा विनाश करणारा अग्नि सूक्ष्मरूपानें स्वविरोधी असलेल्या पाण्यांत शिरून त्यालाच स्वविषयत्वाची (जाळण्यास योग्य अशी) कल्पना करितो; पाण्यावर स्वगुण अशा उष्णत्वाचा आरोप करून पाण्यांत असलेल्या थंडपणावर आवरण घालतो तसें अज्ञानाचें ठिकाणीं समजावें. ह्या प्रतिपादनानें दुसऱ्या आणि पांचव्या अनुमानाचें निरसन झालें असें

समजावें. तिसऱ्या आणि सहाव्या अनुमानांतील (ज्ञान हें विषयाला आवरण घालत नाहीं किंवा ब्रह्मज्ञानाचें विषय होत नाहीं) हेतु असिद्ध आहे. कारण आम्हीं 'ब्रह्मावर ज्ञानविषयत्वाचा आरोप करूनच अज्ञान हें ब्रह्माला झांकतें' असें म्हणतों. सातव्या अनुमानाविषयीं दृष्टान्तच देतां येत नाहीं. आठवें अनुमान सिद्ध गोष्टीचें साधन करणारें असल्यामुळें आम्हांला विरोधी म्हणून देतांच येत नाहीं. शिवाय आम्ही 'ब्रह्मज्ञान हें वस्तूचा नाश करणारें आहे' असें मुळीच मानीत नाहीं. आकाशादि प्रपंच हा कल्पित असल्यामुळें तो 'अवस्तु' म्हणून मायावादांत प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञानानें प्रपंचाचा जरी बाध झाला तरी 'वस्तूचा नाश होतो' असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच आठव्या अनुमानांतील हेतुहि असिद्धच आहे. कारण ब्रह्मज्ञानामुळें मुक्ताचे ठिकाणीं विशेष प्रकारची शक्ति उत्पन्न होतच नाहीं असा निश्चय कोणालाहि करितां येत नाहीं. नवव्या अनुमानांत * सोपाधिक हेतु आहे. येथें 'पारमार्थिकत्त्व-' हा उपाधि आहे. 'जें ज्ञानानें विनाश पावणारें नाहीं तें पारमार्थिक असतें' अशी साध्यव्यापकता आहे. जें भावरूप असतें तें पारमार्थिक असतेंच असा नियम नाहीं. कारण भावरूप अज्ञानापासून उत्पन्न झालेल्या आकाशादि प्रपंचाचे ठिकाणीं व्यभिचार दिसतो. म्हणून येथें साधनाव्यापकता आहे. दुसरें असें कीं सर्पज्ञानापासून उत्पन्न झालेल्या भावरूप भयाचा नाश 'ही दोरी आहे' अशा ज्ञानानें होत असल्यामुळें अनुमानांतील हेतु 'अनैकान्तिक' आहे. 'भयाला कारण होणाऱ्या सर्पज्ञानाच्या नाशानें भयाचा नाश होतो. रज्जुज्ञानानें होत नाहीं' असें जरी तुम्ही म्हटलें तरी 'अनैकान्तिक' हेत्वाभास होतोच. कारण भावरूप असलेल्या सर्पज्ञानाचा रज्जुज्ञानानें नाश होतो. 'अहो पण सर्पज्ञान क्षणिक असल्यामुळें रज्जुज्ञानानें त्याचा नाश होतो.' पण तुम्हांला असें म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्ञान क्षणिक असतें असें तुमचें मत नाहीं, तसेंच 'सर्पनाशामुळेंच सर्पज्ञानाचा नाश होतो रज्जुज्ञानानें होत नाहीं' असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून भावरूप सर्पाचा रज्जुज्ञानानें नाश होत असल्यामुळें 'अनैकान्तिकत्व' तसेंच राहतें. अशा प्रकारें मायेच्या प्रमाणाची उपपत्ति दाखविली. आम्हीं 'अध्यास' सिद्ध करितांना सर्व प्रमाणांनीं सिद्धी केली आहे ती वाचकांनीं पहावी. (अध्यास पान २५-२६ पाहा.)

(६) निवर्तकानुपपत्ति - (पूर्वपक्ष)

तुमच्या मताप्रमाणें-मिथ्या असलेल्या सर्व पदार्थांचें मूळ कारण अविद्या आहे; व अविद्येची निवृत्ति 'तत्त्वमसि' (छा. ६-८-७) 'अयमात्मा ब्रह्म' (बृ २-५-१९) 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (बृ. २-४-५) इत्यादि वेदान्त वाक्यांत सांगितलेल्या निर्विशेष आत्मैक्य ज्ञानानें होतें. पण 'निर्विशेष ब्रह्मज्ञानानें अविद्यानिवृत्ति होत नाहीं.' कारण खालील वाक्यांशीं त्याचा विरोध येतो. 'वेदाहमेतं पुरुषं महान्तमादित्यवर्णं तमस: परस्तात् तमेवं विद्धानमृत इह भवति नान्य: पन्था विद्यतेऽयनाय । (तै. आ.३-१३-१) -''निविड अंधकाराच्या पलीकडे राहाणारा आदित्यासारखा तेजस्वी जो हा महापुरुष, त्याचें मला ज्ञान झालें. त्याला जाणणारा (जीव) अमर होतो; मोक्ष साधण्यास (ज्ञानावांचून) दुसरा मार्ग नाहीं.'' 'सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युत: पुरुषादधि । न तस्येशे कश्चन । तस्य नाम महद्यश: । य एनं विदुरमृतास्ते भवन्ति (म. ना. १-८-१०-११) - सर्व निमिषांचा उद्भव विद्युद्रूपी महापुरुषापासून झाला आहे. त्याच्यावर कोणाचीहि सत्ता नाहीं. त्याचें नाम हें मोठ्या यशाचें कारण आहे. (परमेश्वर महायशस्कर कर्में करितो म्हणून त्याला 'महद्यश' असें म्हणतात.)

अविद्यानिवर्तकोपपत्ति-(सिद्धांत)

वरील वाक्यें सगुण आत्म्याच्या ज्ञानाचा अनुवाद करून अमृतप्राप्ति हें फल दाखवीत असल्यामुळें परंपरेनें मोक्ष देणारीं आहेत. साक्षात् नाहींत. ह्याचें उपपादन सर्व ठिकाणीं केलेलें आहेच. सविशेष-सगुण ब्रह्मज्ञानानें अविद्येचा समूळ नाश होत नाहीं. कारण विशेषांना सुद्धां अविद्यामूलकत्वच आहे. सगुण आत्मज्ञान हें तत्त्वज्ञानाचें अंतरंग साधन आहे. (All passages which speak of the qualified Brahman may be placed under अपराविद्या while पराविद्या will include only those that expound the metaphysical truth as it is. The conception of the Absolute in the strict sense leaves hardly any room for 'attributes,' Impose any attributes and you will at once make the Absolute "non absolute" i.e. destroy his very nature by making परिछिन्न (limited) that which is अपरिछिन्न (without limits). The Doctrine of Maya P. 129).

(७) निवृत्यनुपपत्ति - (पूर्वपक्ष)

ब्रह्मात्मैक्य ज्ञानानें अविद्येची निवृत्ति होते असें जें शांकरमत आहे तें खोटें आहे. कारण जीवाला प्राप्त झालेला बंध हा सत्य असल्यामुळें त्याची निवृत्ति ज्ञानानें होणें केव्हाहि शक्य नाहीं, पुण्य किंवा पापरूप कर्मांनीं देवादि शरीरें प्राप्त होतात; आणि त्या कर्मानुरूप प्राप्त झालेल्या शरीरांमध्यें जीव सुखदु:खाचा अनुभव घेत असल्यामुळें सुखदु:खानुभवरूप बंध हा मिथ्या म्हणून सांगणें कसें शक्य आहे. ह्या बंधापासून जर मानवाला आपली सुटका करून घ्यावयाची असेल तर त्यानें परमभक्तीच्या पूर्ण उपासनेनें परमात्म्याला प्रसन्न करून घेतला पाहिजे; आणि त्याच्या कृपाकटाक्षानें आपली बंधापासून सुटका करून घेतली पाहिजे. वस्तुस्थितीच्या विपरीत असलेल्या ऐक्यज्ञानानें उलट बंधवृद्धि हेंच फल प्राप्त होईल !!

अविद्यानिवृत्युपपत्ति - (सिद्धांत)

अविद्येची निवृत्ति करण्याचें सामर्थ्य निर्विशेष ब्रह्मज्ञानाला आहे. अविद्येच्या स्वरूपाचें तत्त्वत: ज्ञान झालें म्हणजे निर्विशेष ब्रह्मज्ञान होतें. 'अविद्या ही खरोखरच अविद्या आहे.' अशा स्वरूपाचें ज्ञान होणें हेंच खरें अविद्येचें ज्ञान होय. कारण असें ज्ञान झालें म्हणजे तिचा त्याग करितां येतो. एरवी करितां येणें शक्य नाहीं. 'त्याग करणें' म्हणजे सुखदु:खें ही मिथ्या आहेत अशी बुद्धि बाळगणें. 'मिथ्यात्वदृष्टि' म्हणजे हीं सुखदु:खें मनोवृत्ति-मनोधर्म आहेत, आत्म्याचें गुण नाहींत-अशी भावना करणें. अशा प्रकारची भावना दृढ झाली म्हणजे सुखासाठीं किंवा दु:खनिवृत्तीसाठीं केव्हांहि प्रवृत्ति उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. (अहंकारपूर्वक) प्रवृत्तीचा त्याग झाला म्हणजे तन्मूलक कर्मांचाहि अभाव होतो; आणि अशा प्रकारें कर्मरूपबंधापासून मुक्ति सिद्ध होते. येथें श्रीआचार्यकृपेनें 'अनुपपत्तीची उपपत्ति दाखविणारा विषय' पूर्ण झाला.

मायेचा कारणत्वानें विचार

अद्वैत वेदान्तांतील मायावाद मानणाऱ्या थोर ग्रंथकारांनीं 'माया' ही कोणत्या दृष्टीनें जगाचें कारण होऊं शकते याचा अत्यंत सूक्ष्मपणें विचार केला आहे. अप्पय्या दीक्षितांनीं आपल्या 'सिद्धान्तलेशसंग्रहांत' फार चांगल्या प्रकारें विचार करून निरनिराळीं मतें मांडलीं आहेत. त्याविषयीं प्रो. दासगुप्त म्हणतात. हे *वाद केवळ शब्दावर आधारलेले असून त्यांत पांडित्यप्रकर्ष दिसून येतो. त्यामुळें ते वाद शाङ्करमतांत कोणताहि तादृश भेद उत्पन्न करूं शकत नाहींत.

(१) पदार्थतत्त्वनिर्णयकार म्हणतात - 'ब्रह्म माया चेत्युभयमुपादानम्' । ....

सत्ताजाड्यरूपोभयधर्मानुगत्युपपत्तिश्च । तत्र ब्रह्म विवर्तमानतयोपादानम् । अविद्या परिणममानतया । (पान ७२) ** ब्रह्म आणि माया दोन्ही मिळून जगाचें उपादानकारण होत. म्हणून जगांतील सर्व पदार्थांत ब्रह्माचा 'सत्ता' हा धर्म आणि मायेचा 'जाड्य' हा धर्म अनुस्यूत झालेला दिसतो. दोन्हीं उपादान कारण होतात खरीं पण त्यांतहि थोडासा x भेद आहे. ब्रह्म हें मायेचें अधिष्ठान असल्यामुळें जगाचें विवर्तोपादन आहे व माया ही परिणामोपादान आहे. ब्रह्म हें अधिष्ठान मानल्यामुळें उपादानकारण आहे असें मानावयास बाध आणीत नाहीं. कारण ब्रह्म हें आपल्याच ठिकाणीं सृष्टीचा पसारा उत्पन्न केल्यासारखें भासवितें. (स्वात्मनि कार्यजनिहेतुत्वम्).

(२) संक्षेपशारीरककार + म्हणतात-ब्रह्मैवोपादानम् । कूटस्थस्य स्वत: कारणत्वानुपपत्ते: । माया द्वारकारणम् । अकारणमपि द्वारं कार्येऽनुगच्छति । मृद इव तद्गतश्लक्ष्णत्वादेरपि घटे अनुगमदर्शनात् । (सिद्धांतलेशसंग्रह पान ७६) ब्रह्म हेंच जगाचें उपादान कारण आहे. कूटस्थ, नित्य, अविकारी असलेलें ब्रह्म स्वातंत्र्यानें उपादान होत नसतें, म्हणून माया ++ हें त्याला द्वारकारण (intermediate cause) आहे. भुसभुशीत माती पेक्षां मऊ गुळगुळीत मातीचे घट निर्माण करावयास कारणीभूत होते. येथें मातीचा गुळगुळीतपणा हें द्वारकारण होय; व तो घटामध्यें अनुस्यूत होतो. माती आणि घट यांचेमध्यें 'श्लक्षणता' हा धर्म जसा द्वारकारण आहे तसेंच ब्रह्म आणि जगत् यांचेमध्यें 'माया' हें द्वारकारण आहे. सर्वज्ञात्ममुनींनीं आपल्या संक्षेपशारीरकांत असें म्हटलें आहे- 'चैतन्यात्मा जगदुदयकृच्छ्रूयतेऽत्रापि पश्चात् । मायादीनां भवति जगति द्वारभाव: फलेऽस्मिन् ।। (१-३३२) कारणत्वमुपलक्षणं चितेर्ब्रह्मणो न खलु तद्विशेषणम् । इत्यपीदमुपपद्यते तदा चेतना भवति कारणं यदा ।। (१-३३३). ह्या श्लोकांतील 'द्वारभाव:' आणि 'उपलक्षणं' ही पदें अत्यंत महत्त्वाची आहेत. पुढील बऱ्याच श्लोकांत शंका उत्पन्न करून आपला सिद्धान्त दृढ करण्यांत आला आहे.

(३) भामतीकार वाचस्पतिमिश्र म्हणतात - जीवाश्रितमायाविषयीकृतं ब्रह्म स्वत एव जाड्याश्रयप्रपञ्चाकारेण विवर्तमानतया उपादानमिति माया सहकारिमात्रम् । न कार्यानुगतं द्वारकारणम्। (सिद्धान्तलेशसंग्रह पान ७७) जीवाचा आश्रय करून राहणारी जी माया त्या मायेनें विषय केलेलें ब्रह्मच स्वत: जाड्यादि धर्माचा आश्रय करणाऱ्या प्रपंचाकारानें आभास उत्पन्न करीत असल्यामुळें तें जगाचें विवर्तोपादान आहे. आणि माया केवळ सहकारि* आहे प. प. कृष्णानंदतीर्थ यांनीं त्याचें असें स्पष्टीकरण केलें आहे-जीवाश्रितेतिपदेन जीवत्वविशिष्टचैतन्याश्रयत्वं विवक्षितं न भवति, किन्त्वक्षरब्रह्मणानुरोधेनचैतन्याश्रितत्वमेव । जीवत्वं तु मायापदवेदनीयाविद्यायाश्चैतन्ये वृत्तौ अवच्छेदकमिति जीवाश्रितमायेत्युच्यते ।-तें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. द्वारकारण जसें कार्यांत शिरतें तसें सहकारि (Helping factor) शिरत नसतें, हें दाखविण्याचें येथें तात्पर्य आहे.भामतीच्या आरंभीं जें मंगलाचरण करण्यांत आलें आहे तें वाचनीय आहे.

"अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचिवस्य प्रभवतो विवर्ता यस्यैते वियदनिलतेजोऽबवनय: ।
यतश्चाभूद्विश्वं चरमचरमुच्चावचमिदं नमामस्तद्ब्रह्मापरिमितसुखज्ञानममृतम् ।।" येथें सचिव म्हणजेच सहकारि असा अर्थ करावयाचा. मंगलाचरणांत सुद्धां आपला सिद्धान्त चांगल्या प्रकारें मांडला आहे.

(४) सिद्धान्तमुक्तावलीकार म्हणतात - मायाशक्तिरेवोपादानं न ब्रह्म । 'तदेतद्ब्रह्मपूर्वमनपरम

ब्राह्मम्' 'न तस्य कायङ्क्ळ करणं च विद्येत' इत्यादि श्रुते; जगदुपादानमायाधिष्ठानत्वेन उपचारादुपादानम् । (सिद्धान्तलेशसंग्रह पान ७८) ब्रह्म हें अपूर्व आणि अनपर आहे. ज्याला पूर्व-कारण नाहीं तें अपूर्व. ज्याला अपर-कार्य नाहीं तें अनपर. दुसरी श्रुति तर कार्य आणि कारण यांचा निषेध करिते यावरून ब्रह्म हें कशाचेंहि कार्य नाहीं; व त्यापासून कांहींहि उत्पन्न झालें नाहीं हें सिद्ध होत असल्यामुळें ब्रह्म x हें जगाचें उपादान कारण नाहीं. 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्' ह्या श्रुतीवरून माया ही जगाचें उपादानकारण आहे असें सिद्ध होतें. ह्याविषयीं प्रो. दासगुप्त लिहितात -The author is holding that it is Maya and Maya alone that forms the stuff of the world-appearance and that Brahman is not in any way the material cause of the universe, but that it is only the basis of the subsistence of Maya and it is only from that point of view, spoken of as being the material cause (Indian Philosophy vol. II P. 11).

श्रीशंकराचार्यांनी ह्यांपैकी कोणतें मत जास्त मान्य हें सांगतां येत नाहीं कारण आचार्यांनीं इतकें निश्चित असें कांहींच सांगितलेलें आढळत नाहीं.त्यांनीं कारणाच्या प्रकरणांत ब्रह्म शब्द नुसता मोघम वापरला + आहे. त्याचा अर्थ शुद्ध कां शबल घ्यावयाचा हें सांगतां येत नसल्यामुळें 'यया यया भवेत्पुसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि सा सैव प्रक्रिया साध्वी०' या न्यायानें आचार्यांचा सिद्धान्त जेणें करून बाधित होणार नाहीं ती ती प्रक्रिया चांगली असें समजण्यास हकरत नाहीं. आचार्यांनीं निश्चित असें कां सांगितलें नाहीं ह्याविषयीं प्रो. दासगुप्त लिहितात - "He (Shankar) did not think it worth while to explain definitely regarding the nature of Avidya and its relation with Brahman, and the part that it played in supplying the material stuff of the universe. The world was an illusion and Brahman was the basis of the truth on which these illusions appeared; for even illusions required something on which they could appear" - (Indian Philosophy vol. II P. 11).

सामान्य - विशेषद्वारा कार्यकारणाचें अनन्यत्व

भाष्यकारांनीं ठिकठिकाणीं 'सामान्य' आणि 'विशेष' हे शब्द योजिलेले आहेत. आचार्यांनी ह्या दोन शब्दांचा उपयोग ज्या अर्थानें केलेला आहे त्या अर्थाचा विचार करितां जगाच्या उत्पत्तीविषयीं त्यांचें (आचार्यांचें) काय मत आहे, तें उघड होण्यासारखें आहे. 'सामान्य' आणि 'विशेष' ह्या शब्दांविषयीं चांगला विचार Adwaita Philosophy ह्या ग्रंथांत केलेला आहे. पं. कोकिळेश्वरशास्त्री विद्यारत्न, एम्. ए. पान. ५८ वर म्हणतात - "The creation" according to Shankar "is but the gradual manifestation of diverse Universals (सामान्य) in the form of individual objects (विशेष-) pioduced from them" जगांतील प्रत्येक पदार्थ 'सामान्य' आणि 'विशेष' या दोन धर्मांनी युक्त असा आहे. सर्वांवर 'सामान्य' हा धर्म राहतो तर एका विशिष्ट पदार्थावर 'विशेष' धर्म राहून तो इतरांना आपल्याहून पृथक् व्यावृत्त करितो. मृत्तिका ही 'सामान्य' असून घट, परळ, खुजा वगैरे पदार्थ हे 'विशेष' होत. विशेषांचा नाश सामान्यामध्यें होतो आणि सामान्यामध्येंच विशेषांचा अंतर्भाव होतो. *'वाक् व नामें यामध्यें सामान्य विशेष-भाव कसा तें स्वतः श्रुति असें सांगत आहे कीं- एतदेषां

* "These are mere scholastic disputes over words or modes of expression and have but little philosophical significance" (A History of Indian Philosophy-Prof. Dasgupta vol. II P. 11).

** Brahman and Maya form together the material cause and hence it is that in the world-appearance, there are two distinct characteristies "being" (सत्ता) from Brahman and materiality (जाड्य) from Maya. Brahman is the cause as the unchanging basis of Maya, which is the cause as being the stuff that actually undergoes transformation." Dasgupta P. 10.

सामैतद्धि सर्वैर्नामभि: सममेतदेषां ब्रह्मैतद्धि सर्वाणि नामानि बिभर्ति' (बृ. १.६.१) वाक्शब्दसामान्य नामविशेषांचें सामान्य आहे. कारण तें सर्वनामाशीं सर्व विशेषांशीं सम आहे. ज्या अर्थीं या नामाविशेषाचें हें वाक्शब्दवाच्य अशी वस्तु ब्रह्म-आत्मा आहे त्या अर्थीं त्याच्यापासून नामांचा आत्मलाभ होतो. कारण वाक्च्या माहात्म्यानें सर्व विशेष नांवाच्या स्वरूपाची सिद्धि झालेली आहे. नामचे सर्व विशेष, नाम असल्यामुळें वस्तुत: ते नामाहून पृथक् नाहींत. नामामुळेंच ते स्वरूपवान् होतात; आणि जे ज्यानें आत्मवान् झालेले असतात ते त्याहून वस्तुत: अन्य नसतात. (जसें-मृत्तिकेच्या योगानें आत्मवान् झालेले-स्वरूपाला प्राप्त झालेले-घटादिक पदार्थ मृत्तिकेहून वेगळे नसतात ऽ)

'सामान्या' मध्यें कारकव्यापार होऊन जरी 'विशेष' आकार दिसू लागला तरी तो सामान्याहून वेगळा उत्पन्न झाला असे केव्हांहि म्हणतां येत नाहीं. कारण नुसत्याविशेषदर्शनानें परमार्थत: वस्तूचा भेद होत नाही x उदा. ज्यानें हातपाय पसरिले आहेत असा देवदत्त आणि ज्यानें आपले हातपाय आंवरिले आहेत असा तोच देवदत्त विशेषरूपानें जरी दिसत असला तरी त्यामुळें ते दोघे भिन्न आहेत असें मानितां येत नाहीं. कारण 'तोच हा' अशी देवदत्ताची ओळख पटते. विशेष आकारानें सामान्य वस्तूचा भेद होतो असें मानिल्यास गादीवर लोळणारा बालक व रस्त्यांत खेळणारा बालक ह्यांमध्यें भेद मानण्याचा प्रसंग येणार ! आचार्यांनीं कार्याची व्याख्या अशी केली आहे - तदेव तु द्रव्यं विशेषवदवस्थान्तरमापद्यमानं कार्यं नामाभ्युपगम्यते (वे. भा. २.३.१.७) जर एखादें द्रव्य विशेषानें युक्त-सविशेष झालें म्हणजे तें 'कार्य' असें स्वीकारलें जातें. ** विज्ञानभिक्षू म्हणतात 'विशेषा हि आगमापायितया न द्रव्यस्य स्वरूपाणि'- विशेष हे उत्पत्तिविनाशशाली असल्यामुळें ते द्रव्याचीं स्वरूपें नाहींत. 'विशेषस्तु विक्रिया' (तै. भा. २।८)-विशेष हा विकार होय. 'विकारश्च व्यभिचरति... यद्विषया बुद्धि: व्यभिचरति तदसत्' (गी. भा. २.१६) विकार हा व्यभिचार पावणारा आहे आणि जो विषय व्यभिचार पावतो तो असत् असतो असें गीताभाष्यांत आचार्यांनीं म्हटलें आहे. ह्यावरून आचार्यांच्या मतें सर्व विशेष, नामरूपें हीं मिथ्या होत असें ठरतें.

कारण हें जेव्हां सविशेष-विशेषणानें युक्त होतें तेव्हां तें स्वत:ला व्यावर्तक होऊन मूळ कारणापासून भिन्न झाल्यासारखें होतें. विशेषण हें व्यावर्तक negation असतें. आचार्य म्हणतात-

X But there is difference between the two-Maya is the material cause in so far as it is actually evolved into the world; and Brahman is so far as it is the substratum of the phenomena of Maya. Vedant Siddhant-Bheda" by Prof. N. D. Mehta Page 14.

+सर्वज्ञात्ममुनि however does not wish to give Maya the same degree of co-opertion in the production of world-appearance as Brahman and considers the latter to be the real material cause of the world through the instrumentality of Maya. A History of Indian Philosophy-Dasgupta vol. II p. 10-11.

++ "That which is not actually cause but simply a conveying factor of the chief cause is often found to inhere in the effect; as for instance the smoothness etc. of earth. They are the intermediate causes, so to say, acting between the earth-the actual cause, and the jar-the real effect" Vedant Sindhnta Bheda by Mehta P. 14.

* Maya is only a helping factor (सहकारिमात्र) of Brahman in the production of the world. Brahman objectively (विषय) referred to by Maya which resides in individual souls, shines in the shape of the non-intelligent (जाड्याश्रय) world and thereby becomes the cause of it. Maya in no way enters into the conception of the material cause.

समानजातीयेभ्य एव निवर्तकानि negations, विशेषणानि determinations विशेष्यस्य । (तै. भा. २.१) - विशेषणें विशेष्याला समानजातीयापासून निवृत्त करणारीं ऽ असतात. कारणापेक्षां कार्यामध्यें 'आधिक्य', 'वैलक्षण्य' किंवा 'अतिशयत्व' उत्पन्न होतें असें आचार्यांनी व्यावहारिक दृष्टीनें जरी मानलें आहे असें वाटलें तरी तो त्यांना परमार्थत: मान्य असलेला सिद्धान्त नव्हे. कारण त्यांनीं वेदान्तभाष्यांत वारंवार प्रसंग आणून कार्यकारणाचें अनन्यत्व सिद्ध केलें आहे. त्याचें आम्हीं मागें उत्तम प्रकारें विवेचन केलें आहे तें वाचकांनी पहावे. कार्यकारणामध्ये वाटणारा भेद परमार्थत: absolutely नाहीं. * जो भेद दिसल्यासारखा वाटतो तो अविद्येनें भासतो. अविद्येचा स्वभावच असा आहे, वस्तु एक प्रकारची असून भलतीच भासवून देऊन भेद उत्पन्न करावयाचा स्वभाव अविद्येचा असतो असें भाष्यकारांनीं ठिणठिकाणीं म्हटलें आहे. ** वास्तविक 'द्रव्यमेव संस्थानादिभेदात् अनेकशब्दप्रत्ययभाग्भवति' (वे.भा. २.२.३.२७) - द्रव्यच निरनिराळ्या विशेष आकारांना पात्र झालें म्हणजे तेंच अनेक शब्द आणि प्रत्यय यांना विषय होतें. जसा देवदत्त एकच असतांना भिन्न भिन्न अवस्थांच्या संबंधानें अनेक शब्द आणि प्रत्यय यांना पात्र होतो. तो कसा तर देवदत्त हा मनुष्य, ब्राह्मण, श्रोत्रिय, दाता, बाल, तरुण, वृद्ध, पिता, पुत्र, जामात वगैरे आहे असें व्यवहारांत नेहमीं म्हटलें जातें. ही गोष्ट पटविण्यासाठीं भाष्यकारांनीं संख्येचें उदाहरण घेतलें आहे. ते म्हणतात - 'यथा चैकापि सती रेखा स्थानान्यत्वेन निविशमाना एकदशशतसहस्रादि-शब्दप्रत्ययभेदमनुभवति'- एकाचा आंकडा 'एकं' या स्थानीं लिहिला म्हणजे तो 'एक' या शब्दाला व प्रत्ययाला-अर्थाला पात्र होतो; पण तोच आंकडा जर 'दहं' या स्थानीं योजिला म्हणजे तो दश-दहा-या शब्दाला आणि अर्थाला पात्र होतो. त्याचप्रमाणें 'शतं', 'सहस्रं' वगैरे ठिकाणीं जाणावें.

श्री. कोकिळेश्वरशास्त्री म्हणतात - All finite objects, Shankar observes, are limited, We can only know the limit of a thing by knowing what lies beyond the lmit- जगांतील सर्व पदार्थ सान्त-मर्यादेनें युक्त असतात. अमुक एका पदार्थाची अमुक मर्यादा आहे हें ठरवावयासहि त्या पदार्थाच्या मर्यादेच्या बाहेर ~~दुसऱ्या कोणत्या~~तरी पदार्थाचें अस्तित्व अवश्य पाहिजे. आपल्या घराची मर्यादा अमुक आहे हें ज्या जमिनीवर घर उभें आहे त्या जमिनीचें अस्तित्व घराच्या मर्यादेबाहेर असल्यामुळें समजतें. A finite is that which has a limit. ज्याला मर्यादा असते त्याला finite असें म्हणतात. अमुक एक वस्तु finite आहे असें म्हणावयास ती वस्तु दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूनें परिच्छिन्न मर्यादित असली आहे. भाष्यकार म्हणतात- 'भिन्नं हि वस्तु वस्त्वन्तरस्यान्तो भवति ।... यतो यस्य बुद्धेर्विनिवृत्ति: स तस्यान्त: । तद्यथा गोत्वबुद्धिरश्वत्वाद्विनिवर्तत इति अश्वत्वान्तं गोत्वमिति अन्तवदेव भवति । (तै. भा. २.१.) भिन्न भिन्न पदार्थ एकमेकांचे अंत (limit) होतात. उदा. घटाहून पट भिन्न असल्यामुळें तो घटाचा परिच्छेदक आहे. ज्या पदार्थापासून ज्या पदार्थाविषयींची बुद्धि निवृत्त होते तो पदार्थ त्याचा 'अंत' होय. जशी गोत्वबुद्धि अश्वत्वबुद्धीपासून निवृत्त होते म्हणून गोत्वाचा

X Those texts which mention that Brahman is the material cause are to be taken in their secondary sense, viz. Brahman in the substratum of Maya-the real material cause of the world. (वेदान्तसिद्धान्तभेद पान १५)
+ 'उपादानकारणंच ब्रह्माभ्युपगन्तव्यं निर्मित्तकारणं च' असे शब्दप्रयोग ठिकठिकाणीं आढळतात.

अश्वत्वानें अंत-परिच्छेद-होतो. ज्या वेळेला गाईविषयीं कल्पना आपल्या मनांत येते त्या वेळेला घोड्याविषयीं कल्पना आपल्या मनांत नसते. घोड्याबद्दलची कल्पना मनांत न आल्यामुळें गाईविषयींची कल्पना आपल्या मनांत उभी राहते. घोड्याविषयींचा विचार आल्याबरोबर त्या क्षणापुरता गाईचा विचार दूर होतो म्हणून भाष्यकार 'गोत्वाचा अश्वत्वानें अंत (limit) परिच्छेद होतो' असें म्हणतात. परंतु जगांतील कोणताहि परिच्छिन्न पदार्थ अनन्त अपरिछिन्न (limitless) असलेल्या ब्रह्माचा भेद करूं शकत नाहीं. म्हणून ब्रह्माचें आनन्त्य तीनहि प्रकारांनीं-देशत: कालत: वस्तुत: सिद्ध कसें होतें तें भाष्यकारानीं तैतिरीयभाष्यांत दाखविलें आहे. *शेवटीं ह्या विषयाचा उपसंहार करितांना श्री. कोकिळेश्वरशास्त्री म्हणतात - 'The effeet, the विशेष, the finite-has not broken loose from the cause, the सामान्य, the infinite; - but remains the product of it so that in it the cause, the infinite is still present, though hidden" (Page 34). अशा रीतीनें भाष्यकार ज्याला 'कार्य' किंवा 'विशेष' किंवा finite - परिच्छिन्न वस्तु म्हणतात तें कारण किंवा 'सामान्य' किंवा Infinite (अनन्त ब्रह्म) यांहून भिन्न नाहीं, ही गोष्ट सर्व बाजूंनी विचार करितां सिद्ध होते.

उपादान कारणाविषयीं मतभेद

ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे, असें आम्ही कार्यकारणाचें अनन्यत्व मानून सिद्ध केलें आहे. ब्रह्म हा शब्द भाष्यकारांनीं मोघम वापरला असल्यामुळें पुढें निरनिराळ्या ग्रंथकारांनीं त्यांच्या वचनांची व्यवस्था लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. प्रत्येकानें निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून पाहिल्यामुळें निरनिराळी मतें उत्पन्न झाल्यासारखीं भासत असलीं तरी तीं मतें अद्वैताची सिद्धी करण्यास उपयोगी पडत असल्यामुळें त्यांमध्यें विरोध नाहीं. जगाचें उपादान कोण w (१) शुद्ध ब्रह्म, (२) ईश्वर - शबलब्रह्म, कां (३) जीव आणि ब्रह्म ह्यांचा अभेद असल्यामुळें जीव असे तीन मुद्दे उपस्थित होऊ शकतात. आता कोणाचें कोणतें मत आहे तें पाहूं.

(१) संक्षेपशारीरककार (श्रीसर्वज्ञात्ममुनि) - हे शुद्ध ब्रह्म जगाचें उपादान आहे असें मानतात. त्याला x कारणें : (अ) तद्विजिज्ञासस्व' असें स्पष्ट वचन असल्यामुळें ज्ञेय-जाणावयास योग्य असें ब्रह्म शुद्धच असलें पाहिजे. (आ) अथातो ब्रह्मजिज्ञासा-ह्या बादरायणांच्या पहिल्या सूत्रांत-ब्रह्म जाणण्याची इच्छा करावी असें म्हटलें आहे, व जाणावयास योग्य असें ब्रह्म शुद्धच होय. ज्ञेय ब्रह्माचें लक्षण लगेच दुसऱ्या सूत्रांत 'जन्माद्यस्य यत:' असें केलें आहे. म्हणून ह्या जगताची उत्पत्ति, स्थिती आणि लय ज्याच्यापासून होतात तें ब्रह्म, असें ब्रह्माचें लक्षण केलें आहे. पहिल्या सूत्राचें जें ज्ञेय ब्रह्म जिज्ञास्य म्हणून सांगितलें आहे त्याच्याच लक्षणाची प्राप्ति आहें; व तें लक्षण दुसऱ्या सूत्रांत केलेलें आढळतें. कोणत्याहि पदार्थाची उत्पत्ति ज्याच्यापासून होते, त्यामध्येंच जर त्याचा लय होत असेल तर तें त्याचें

* विशेषाणां च सामान्येऽन्तर्भावात् । (बृ. भा. १.६.१), विशेष: सामान्येऽन्तर्भवन्ति । छां. भा. ७.४.१.

ऽ यस्य च यस्मादात्मलाभो भवति स तेनाप्रविभक्तो दृष्टो यथा घटादीनां मृदा । (बृ. भा.).

x न च विशेषदर्शनमात्रेण वस्त्वन्यत्वं भवति न हि देवदत्त संकोचितहस्तपाद: प्रसारितहस्तपादश्च विशेषेण दृश्यमानोऽपि वस्त्वन्यत्वं च गच्छति, स एवेति प्रत्यभिज्ञिनात् । (वे. भा. २.१.६.१८).

** अपास्तविशेषं सामान्यात्मकं कारणं विशेषवदवस्थान्तरमापद्यमानं कार्यसंज्ञां लभते (वे. भा.) कार्याकारेण कारणं व्यवस्थापयत: कारकव्यापारस्य अर्थवत्त्वमुपपद्यते (वे. भा. २.१).

(पदार्थाचें) उपादानकारण होय असा नियम असल्यामुळें जगाची उत्पत्ति व लय ब्रह्मामध्येंच होतात म्हणून शुद्ध ब्रह्मच जगाचें उपादान आहे.

शंका+ - 'आत्मान आकाश: सम्भूत:', 'सोऽकामयत', 'य: सर्वज्ञ: सर्ववित्' इत्यादि श्रुति ईश्वररूप ब्रह्माला कारणत्व आहे असें सांगतात कारण शुद्ध ब्रह्माचे ठिकाणी कामयितृत्व, कर्तृत्व इत्यादि संभवणें शक्य नाहीं. समाधान 'जन्मादि०' सूत्र आणि त्यावरील भाष्य यांचें स्वारस्य कशांत आहे हें पाहिलें म्हणजे असें स्पष्ट दिसून येईल कीं शुद्ध ब्रह्मच उपादान आहे असें मानण्याकडेच भाष्यकारांचा कल आहे. येथें लक्षणा मानून शुद्ध ब्रह्माचा विचार करावा.◆

(२) विवरणकार⁂ (पद्मपादादि) व त्यांचे अनुयायी सर्वज्ञात्वादि गुणांनीं युक्त, मायेचा आश्रय घेणारा ईश्वर म्हणजेच शबलब्रह्म हें जगाचें उपादान आहे असें मानतात. ह्याला आधार (अ) यस्सर्वज्ञस्सर्ववित् यस्य ज्ञानमयं तप: । तस्मादेतत् ब्रह्म नामरूपमन्नं च जायते (मुं. १. १.९) - जो अक्षरसंज्ञक सर्व सामान्य जाणणारा, सर्व विशेष जाणणारा, ज्याचें ज्ञानमय ज्ञानविकाररूपच (सर्वज्ञलक्षण) तप आहे - त्याच्यापासून हें हिरण्यगर्भाख्य ब्रह्म उत्पन्न होतें; तसेंच त्यापासून नाम, रूप व व्रीहि-यव इत्यादि अन्न उत्पन्न होतें. ह्यावरून x माया ही उपाधि ज्याची आहे, तसेंच सर्वज्ञत्वादिगुण ज्याचे ठिकाणीं आहेत असें ईश्वररूप ब्रह्मचैतन्यच जगाचें उपादान आहे. (आ) 'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्' ह्या बादरायणसूत्रांत तसेंच 'सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात्' येथेंहि उपास्यत्वानें ज्याचा निर्देश करण्यांत आला आहे असा ईश्वर स्वीकारणें भाग आहे. भाष्यकार लिहितात - 'यत्सर्वेषु वेदान्तेषु प्रसिद्धं ब्रह्मशब्दस्यालम्बनं जगत्कारणं, इह च 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इति वाक्योपक्रमे श्रुतं तदेव मनोमयत्वादिधर्मैर्विशिष्टमुपदिश्यत इति युक्तम् (वे. सू. १.२.१). सर्व वेदान्त वाक्यांत ब्रह्म या शब्दानें निर्दिष्ट केलें जाणारे जें जगाचें कारण म्हणून प्रसिद्ध आहे आणि ह्या ठिकाणींहि वाक्याच्या आरंभीं 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' म्हणून जें श्रुत आहे तेंच मनोमयत्वादि धर्मांनीं युक्त असलेलें ब्रह्म येथें उपदेशिलें जातें असें मानणें योग्य आहे. (इ) छांदोग्य १.६.१ ते ८ मंत्रांवरून 'हा जो आदित्यामध्यें हिरण्मय असा पुरुष दिसतो, ज्याची श्मश्रु व केस हिरण्मय असेच आहेत, नखाग्रापर्यंत जो सुवर्णमय साच आहे..., त्या देवाचें ऋक् व साम हे गेष्णौ-बोटांची पेरें-आहेत. कारण तो देव सर्वात्मा आहे व त्याला परापर लोकांतील कामांचें ईशितृत्व आहे वगैरे (सुबोध उपनिषत्संग्रह). जें ब्रह्माचें सर्वात्मकत्व दाखविलें आहे तें सर्वोपादानत्वावांचून सिद्ध होत नसल्यामुळें ईश्वर (हिरण्यगर्भ, शबलब्रह्म) जगाचें उपादान आहे असें सिद्ध होतें.

संक्षेपशारीरककारांनीं 'शबलब्रह्म हें जगाचें उपादान आहे' ह्या पक्षाचें जें निराकरण केलें आहे त्याचें असें समाधान करावें. त्यांना माया ही बिंबभूत ईश्वराचें विशेषण म्हणून उपादानत्वानें मान्य नाहीं

S To determine a thing is to limit it, to cut it off from some sphere of being. To say that a thing is green, limits it by cutting it from the sphere of red, blue and other coloured things. The defferentia (विशेषण) is that which carves out a particular class from the general class by negating, excluding the other species. Whatever is said of a thing denies something else of a thing. All determination is therefore negation. (W. Stace) असें इंग्रजी ग्रंथकारहि म्हणतात.

⁎ परमार्थाभिप्रायेण-सूत्रकारोऽपि-'तदनन्यत्व' मित्याह (वे. भा.).

⁂ आत्मन: 'अन्यत्' वस्त्वन्तरं प्रत्युपस्थापयति-अविद्या । बृ. भा., अविद्यावस्थायी अन्य: अन्यं पश्यति । यस्मिन्नाविद्याकल्पिते कार्यकरणसंघातोपजनिते विशेषात्मनि.... भिन्नमिव वस्त्वन्तमात्मन उपलक्ष्यते द्वैतमिव । (बृ.भा. २.४.१४).

तर बिंबत्वविशिष्ट जें चैतन्य त्यानें युक्त असलेला ईश्वर हा जगाचें उपादान होतो, ह्याचें त्यांनीं खंडन केलें नसल्यामुळें मान्य आहे असें म्हटलें पाहिजे ◆◆ तसेंच 'तत्त्वमसि' या महावाक्याचा अर्थ करितांना सर्वज्ञात्ममुनींनीं तत् ह्या पदाचा अर्थ जगाचें उपादानकारण असलेला ईश्वर मानला आहे, शुद्ध ब्रह्म स्वीकारलेलें नाहीं, त्यामुळें ईश्वर जगाचें उपादान आहे असें म्हणावयास सर्वज्ञात्ममुनींचा फारसा विरोध नाहीं.

पहिलीं दोन सूत्रें विरोधी होतील असें मानण्याचेंहि कारण नाहीं. कारण शाखाचंद्रन्यायानें जगाचें कारण असलेला ईश्वरच तटस्थपणें शुद्ध चैतन्यच दाखवून द्यावयास उपयोगी आहे असें समजावें.+

(३) माया आणि अविद्या यांमध्यें ईश्वर आणि जीव ह्यांच्या उपाधिवशात् भेद मानणारे वादी ब्रह्माच्या कारणत्वाचा विचार वेगळ्या प्रकारें करितात. ईश्वराश्रित⁂ मायेचा परिणाम वियदादि प्रपंच असल्यामुळें ईश्वर हा उपादान आहे; आणि अंत:करणादिक जीवसृष्टि ही जीवाश्रित अविद्येचा परिणाम आहे. तेव्हां सर्व स्थूलसूक्ष्म प्रपंचाचें उपादानकारण जीव व ईश उभय आहेत असें मानणें भाग आहे. (The gross objective world is therefore the effect of God or Qualifid Brahman only; but the subtle subjective world is the effect of both God and Jiva.)

वरील मताला पोषक असे खालील आधार आहेत. (अ) "०एवमेवास्य परिद्रष्टुरिमा: षोडश कला: पुरुषायणा: पुरुषं प्राप्यास्तं गच्छन्ति, भिद्येते चासां नामारूपे पुरुष इत्येवं प्रोच्यते स एषोऽकलोऽमृतो भवति तदेष श्लोक: ।" (प्रश्न ६.५)-द्रष्ट्याच्या 'पुरुष' हेंच ज्यांचें अधिष्ठान आहे अशा या वरील (◆४थ्या मंत्रांतील) सोळा कला पुरुषास प्राप्त होऊन अस्त पावतात. त्याचें नाम व रूप नाश पावतें. त्यांना पुरुष असेंच म्हणतात. तो हा विद्वान् अकल व अमृत होतो. या अर्थीं हा मंत्र आहे. सोळा कलांचें उपादान कारण जीव असल्यामुळें विद्वान् मनुष्याच्या पुरुषसंज्ञक जीवात्म्यामध्यें त्यांचा लय होतो असें येथें सांगितलें आहे. जीवाश्रित अविद्येचीं सोळा कला हीं कार्ये आहेत असें मानल्यावांचून (प्र. ६.५) ह्या मंत्राची व्यवस्था लागणें शक्य नाहीं. (आ) "गता: कला: पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रति देवतासु । कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एकी भवन्ति ।।" (मुण्डक ३.२.७)-प्राणादि पंधरा कला आपल्या प्रतिष्ठेस जाऊन पोहोंचल्या. त्याचप्रमाणें चक्षु: प्रभृति देव आपआपल्या प्रतिदेवतांमध्यें प्राप्त होतात. मुमुक्षूंचीं संचित कर्में व विज्ञानमय आत्मा इत्यादि सर्व त्या पर-अव्यय आत्म्यांमध्यें एकरूप होतात-ह्या मंत्रांवरून उत्तरोत्तर कार्याचा नाश आपापल्या पूर्वपूर्व कारणांमध्यें होतो; व तेंच त्यांचे उपादानकारण असतें. जीवाला x झालेल्या ज्ञानानें जीवकृत सृष्टीचा नाश त्याच्यापुरता होतो परंतु ईशकृत सृष्टीचा नाश मात्र त्यामुळें होत नाही. कलांना ◆◆ जर केवळ अविद्येचें परिणामित्व असतें असें दिसतें तर त्या सर्वांचा एकदम 'पुरुषा' मध्यें लय झाला असता,

⁂ आम्हींहि मागें 'स्वरूपलक्षणांत दाखविलें आहे (ब्रह्मविचार पान ५९-६१), प्रागभावप्रध्वंसाभावा प्रतियोगित्वं कालत: आननत्यम् । अन्योन्याभावाप्रतियोगित्वं वस्तुत: आनन्त्यम् । अत्यन्तभावाप्रतियोगित्वं देशत: आनन्त्यम् ।

W "अथ शुद्धमुपादानमीश्वरो जीव एव वा । शुद्धं संक्षेपकमते ज्ञेयलक्षणवर्णनात् ।" (सिद्धान्तलेशसंग्रह १.१७).

X "They argue that the 1st aphorism of the Branmasutras enunciates that desire of knowning that Brahman, from which says the 2nd Sutra-the creation "preservation and the destruction of the world proceed." (Vedanta Sidhanta-Bheda P. 6).

आणि त्यामुळें कार्याचा आपल्या उपादानकारणांत लय होतो असें जें दुसऱ्या मंत्रांत सांगितलें आहे त्याला वैयर्थ्य प्राप्त झालें असतें. म्हणून, ⁕ मायेचें कार्य असलेल्या आकाशादि महाभूतांना लिङ्ग शरिराचें उपादानत्व असल्यामुळें जीव आणि ईश ह्यांना उपादानत्व आहे ही गोष्ट सिद्ध होते.

(४) माया आणि अविद्या ह्यांच्यामध्यें भेद मानणाऱ्यांतील कांहींचें मत असें आहे- 'वियदादि प्रपंचाचें उपादानकारण ईश्वर आहे. तसेंच अंत:करणादि सूक्ष्म कार्यांचें (जीवसृष्टीचें) उपादानकारण जीवच आहे. (ईश्वर आणि जीव हे दोन्ही आहेत असें नाहीं) पहा - "In the creation of the microcosmic objective world (i.e. ether wind & c), God alone is the material cause, just as in the creation of the microcosmic subjective world (mind &c), Jiva alone is the material cause." (P. 10) वियदादि xx सृष्टि हा जसा मायेचा परिणाम आहे त्याचप्रमाणें अंत:करणादि सृष्टि हा अविद्येचा परिणाम आहे. म्हणून पहिलीचें उपादान ईश्वर व दुसरीचें उपादान जीव होय. पहिली श्रुति तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीनें सर्व कलांचा लय विद्येमुळें पुरुषामध्यें होतो असें दाखविते. दुसरी श्रुति तीच गोष्ट मरणसमयीं मरणाऱ्याजवळ उभे असणाऱ्या लोकांच्या दृष्टीनें जुळूं शकते. देह हा आत्म्याचें कार्य नसून पांचभौतिक आहे असें सांगण्यांत त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें समजावें (लिङ्गादौ जीव एवेति केचित्तत्रैकदेशिन: । महाभूतलयोक्तिस्तु कलानामन्यदृष्टित: ।।) (१-२०) ◆

(५) माया आणि अविद्या ह्यांच्यामध्यें अभेद मानणारे उपादानकारणाविषयीं जरा वेगळ्या तऱ्हेनें विचार करतात. अध्यासभाष्यांत "अहं कर्ता, अहं प्राणिमि, अहं काण: मूक:" इत्यादि अंत:करणाचे आणि इंद्रियांचें धर्म जीवात्म्यावर तादात्म्याध्यासानें आरोपिले असल्यामुळें जीव ह्या अधिष्ठा[illegible]वर त्यांचा आरोप झालेला आहे; व जीव हा अधिष्ठानरूपानें उपादान होत असल्यामुळें जीवच अंत:करणादि सूक्ष्म सृष्टीचें उपादानकारण आहे हें सिद्ध होतें. पहा-मायाऽविद्यैक्यवादेऽपि जीवतादात्म्यदर्शनात् । जीव एव हि लिङ्गादेरूपादानमितीतरे ।। (सिद्धान्तलेशसंग्रह १.२०)- तदभेदवादिष्वपि केचित्-यद्यपि वियदादिप्रपञ्चस्य ईश्वर उपादानम्, तथापि अन्त:करणादीनां जीवतादात्म्यप्रतीते: जीव एव उपादानम् । (पान ६८).

(६) सर्व व्यावहारिक पदार्थाचें उपादानकारण ईश्वर असून प्रातिभासिक कार्याचें उपादानकारण जीव होय असें कांहीं वेदान्त्यांचें म्हणणें आहे असे अप्पया दीक्षित सिद्धान्तलेशसंग्रहाच्या पान ६९ वर लिहितात - "इष्ट ईश उपादानं सर्वस्मिन् व्यावहारिके । प्रातिभासिककार्ये तु जीव इत्यपरे जगु: ।।" (१.२२). (अ) एतस्माज्जायते प्राणो मन:सर्वेंद्रियाणि च । खं वायुर्ज्योतिराप: पृथिवी विश्वस्य धारिणी ।। (मुण्डक २.१.३)-या पुरुषापासून प्राण, मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, ज्योति, आप व सर्व

+ "Passages of the Upanishads which mention that Qualified Brahma or God is the cause of the world imply that Pure Brahma is the material cause, for the latter is the noumenon of the former." (P. 7).

◆ संक्षेपशारीरकानुसारिण: केचिदाहु:-शुद्धमेवोपादानम् । जन्मादिसूत्रतद्भाष्ययोरुपादानत्वस्य ज्ञेयब्रह्मलक्षणत्वोक्ते:। तथा च 'आत्मन आकाशस्सम्भूत:' इत्यादि कारणवाक्येषु शबलवाचिनामात्मादिशब्दनां शुद्धे लक्षणैवेति । (सिद्धान्त० पान ५८).

⁕ विवरणानुसारिणस्तु - 'सर्वज्ञत्वादिविशिष्टं मायाशबलमीश्वररूपमेव ब्रह्म उपादानम् । अत एव भाष्ये 'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्' (ब्र. सू. १.१.२९), 'सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात्' (ब्र.सू.१.२.१) इत्याद्यधिकरणेषु "सैव ऋक् तत्साम तदुक्थं तद्यजुस्तद्ब्रह्म सर्वकर्मा सर्वकाम: सर्वगन्ध: सर्वरस:" इत्यादि श्रुत्युक्तं सर्वोपादानत्वं प्रयुक्तं सर्वात्मकत्वं जीवव्यावृत्तमीश्वरलिङ्गमित्युपवर्णितम् । (सिद्धान्त० पान ५९).

X मायोपाधिनिरूपितबिम्बत्वविशिष्टं सर्वज्ञत्वादिगुणयुक्तं च यद् ईश्वररूपं ब्रह्मचैतन्यं तदेवोपादानम् । (सिद्धान्तलेशसंग्रहावरील टीकाकार श्रीकृष्णानन्दतीर्थ).

चराचराला धारण करणारी पृथ्वी उत्पन्न होते. ह्या श्रुतीच्या आधारें सर्व व्यावहारिक प्रपंचाचें उपादानकारण (सगुण) ब्रह्म-ईश्वर होय असें सिद्ध होतें. (आ) 'कृत्स्नप्रसक्तिर्निरयवत्वशब्दकोपो वा' (वे.. सू. २.१.२६) संपूर्ण ब्रह्मच कार्यरूपानें परिणत होत असतें असें तरी मानावें लागेल किंवा ब्रह्म निरवयव आहे, असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा बाध करावा लागेल असा आक्षेप घेऊन 'आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि' (वे. सू. २.१.२८) त्या सूत्रावरील भाष्यांत असा परिहार करण्यांत आला आहे. स्वप्न अवलोकन करणाऱ्या एकाच जीवात्म्याचे ठिकाणीं अनेक प्रकारची सृष्टि असल्याचें श्रुतीमध्यें 'न तत्र रथा:' येथें पठित आहे. त्याप्रमाणें ।। विवर्ताचा अंगीकार करून स्वप्नद्रष्ट्या जीवात्म्याचे ठिकाणीं स्वरूपाचा उपमर्द-नाश न होतां स्वप्नसृष्टि जशी उत्पन्न होते तशी ब्रह्माचे ठिकाणीं उत्पन्न होते असें मानलें असतां वरील दोष येणार नाहींत. ह्यावरून सिद्धान्त असा कीं जसा जीव हा स्वप्नसृष्टीचें उपादानकारण आहे तसें ब्रह्म हें जगताचें आहे.

(७) कांहीं असेंहि मानतात कीं स्वप्नद्रष्टा ज्याप्रमाणें काल्पनिक स्वप्नसृष्टि निर्माण करितो त्याप्रमाणें जीवच ईश्वरत्वादि सर्व कल्पना करणारा असल्यामुळें जीवच सर्व कार्याचें कारण आहे- ''स्वप्नमोहात्समस्तस्य सेश्वरस्य प्रकल्पक: । स्वप्नवज्जीव एवैको नापरोऽस्तीति केचन ।। (सिद्धान्तलेश-संग्रह १.२३).

ह्या मतालाच theory of extreme idealism असें म्हणतात. ह्या मतांत ईश्वराच्या अस्तित्वाला मुळींच जागा नाहीं. ब्रह्माचें अस्तित्व सांगणारे सर्व ग्रंथ, सर्व शास्त्रें, सर्व श्रुतिस्मृति आणि भाष्य यांच्याविरुद्ध हें मत असल्यामुळें तें बरेंच धाडसाचें आहें असें म्हणणें भाग आहे.

(८) गौडपादाचार्य तर अलातशान्तिप्रकरणांत पेटवलेली उदबत्ती आपण हवेमध्यें फिरवली असतां त्याचे जसे निरनिराळे आकार उत्पन्न झाल्यासारखे दिसतात त्याचप्रमाणें 'कल्पयत्यात्मनाऽऽत्मानं आत्मा देव: स्वमायया', 'न मुमुक्षुर्नवा मुक्त इत्येषा परमार्थता' असा विचाराला ताण देणारा, आचार्यांच्या Absolute पेक्षांहि Absolute भूमिकेवर जाऊन न्यायशास्त्राला धरून आपला ''कल्पनावाद'' पुरस्कारतात. आचार्य त्यांच्या भूमिकेवर जाऊन आपलें मत मांडत नाहीं हें वाचकांनीं लक्षांत ठेंवावें. सूत्रकारांची आणि भाष्यकरांची-दोघांचीहि भूमिका गौडपादांच्या पेक्षां खालची आहे हें कोणींहि दृष्टिआड करूं नये. ह्याविषयीं मीं अध्यासप्रकरणांत ''गौडपादाचार्याच्या परमसिद्धान्तांत'' बरीच पानें लिहिलीं आहेत तीं पाहावींत.

◆◆ "The author means to say that Brahman accompanied with Maya is not the material cause of the Universe. In other words Maya is not to be inserted in the conception of the material cause of the world. But Brahman which is free from nescience and yet rules over it is the cause." (P. 8).

+ Causation whcih actually belongs to God (Qualified Brahman) is capable of suggesting the nature of Pure Brahman, in the same way as the proposition that "the moon is on this branch of the tree" enables the seer to observe the real moon in heaven. (P. 9).

✲ ईश्वरो वियवादौ स्यात् जीवेशौ लिङ्गतद्रते । मायाऽविद्याभिदावादा: केचिदेवं प्रचक्षते ।। (सिद्धा० १.१९). वियदादिप्रपञ्च ईश्वराश्रितमायापरिणाम इति तत्रेश्वर उपादानम् । अन्त:करणादिकं तु ईश्वराश्रितमायापरिणाम-महाभूतोपसृष्टजीवाविद्याकृतभूतसूक्ष्मकार्यमिति तत्रोभयोरुपादानत्वम् ।

◆ (१) प्राण (२) श्रद्धा (३) आकाश (४) वायु (५) तेज (६) जल (७) पृथ्वी (८) इंद्रियें (९) मन (१०) अन्न (११) वीर्य (१२) तप (१३) मंत्र (१४) कर्म (१५) लोक (१६) नाम.

१८ श्रीरामानुजमतपरीक्षण

श्रीरामानुजाचार्य हे वैदिक-वेदप्रमाण मानणारे आहेत. पारमार्थिक अवस्थेंत सुद्धां हें वेदांना अप्रमाण मानीत नाहींत. हे ईश्वराला सगुण व एक मानतात. जगाला सत्य मानतात. आत्मे अणुप्रमाणाचे असून ते अनेक आहेत-असें समजतात. भक्तीला सर्वोत्कृष्ट मोक्ष-साधन म्हणतात. अद्वैताला रामानुज जितका विरोध करितात, तितका विरोध अद्वैताला रामानुज मताला दाखविण्याचें व विरुद्ध लिहिण्याचें कारण नाहीं. आचार्य प्रतिपादित अद्वैताची भूमिका इतकी उच्च आहे कीं ती विरुद्ध मतांतील सर्व ग्राह्य अंशाचा स्वीकार करण्यास तत्पर असते. अद्वैतवादी पंडित हे सर्व द्वैत वाद्यांना विचाराच्या उत्क्रांतीत योग्य स्थान देण्यास केव्हांहि तयार असतात. रामानुज हे वैदिक असल्यामुळें कांहीं कांहीं बाबतीत तें जरी विरुद्ध असले तरी, जगन्नियंत्याचें अस्तित्व, वेदप्रमाण्य, व चेतनकारणवाद ह्या प्रमुख सिद्धांतांत ते फारसे विरुद्ध नाहींत. नास्तिकांच्या युक्तियुक्त प्रतिपादनाला योग्य तो मान देऊन अद्वैतवाद सर्व मतांतील ग्राह्यांश घेऊन त्याज्य असलेल्या अंशाचा त्याग करितो. अद्वैतमत हें आग्रही मत नाहीं. ईश्वर सगुण आहे असें म्हणणाऱ्या वाद्याला तो आपल्या मायाशक्तीमुळें सगुण झाला आहे असें सांगतो. निर्गुण प्रतिपादकाला 'परमात्मा वस्तुत: निर्गुण-सर्व विशेषशून्य आहे' असें सांगून आपली मान्यता अद्वैती देत असतो. 'वेद हे पौरुषेय आहेत' असें म्हणणाऱ्यांना 'ते उच्चाराच्या दृष्टीनें ते तसेच आहेत' असें सांगतो. 'वेद अपौरुषेय आहेत' असें मानणाऱ्यांना अर्थज्ञान हें नित्य व स्वाभाविक असल्यामुळें तें पुरुषाच्या प्रयत्नानें उत्पन्न होणारें नाहीं म्हणून तें अपौरुषेयच होय असें सांगतो. 'आत्मा अणुप्रमाणाचा आहे' असें मानणाऱ्यांना अंत:करण अणु असल्यामुळें विज्ञानमय अणु आहे असें म्हणून जीवाचें अणुत्व हें औपाधिक आहे वास्तविक नव्हे असें सांगतो. अद्वैतवाद कोणत्याहि मताशीं विरोध करीत नाहीं. सांख्यांचें खंडन करितांना तो नैयायिकांनीं त्यांच्या मतावर ते दोष दिले त्यांचा आश्रय करितो; व नैयायिकांना विरोध करितांना सांख्यांनीं जे नैयायिकांचे दोष दाखविले आहेत त्यांचा तो अवलंब करितो. म्हणून अद्वैतवाद हा सर्व मतांतील ग्राह्यांश घेऊन विश्वव्यापक समष्टिवाद आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

श्रीरामानुज ब्रह्म सगुण असून तें 'असंख्य कल्याणगुणगणसंपन्न आहे' असें म्हणतात. शंकराचार्यांचें ह्यावर असें म्हणणें आहे कीं-ब्रह्म हें स्वरूपत: निर्गुण व उपाधित: सगुण आहे. शुभगुण

X "The portion of the gross elements which are the products of the Maya residing in God, is not annihilated by the knowledge of Brahman which dispels only the individual ignorance." (P. 10).

◆◆ यदि कलानां जीवाविद्यामात्रपरिणामत्वं, तदा तासामशेषत: पुरुषे एव लय: स्यात्, तथा च तासां भूतेषु लयप्रतिपादकवचनं निर्विषयं स्यात्, अत: मायाकार्यमहाभूतानामपि लिङ्गशरीरोपादानत्वं वाच्यमिति तत्र उभयोरुपादानत्वे श्रुतिद्वयव्यवस्थासिद्धिरेव फलमित्यर्थ: । (कृष्णानन्दतीर्थ पान ६६).

❋ Thus the material cause of the subtle subjective world is both God and Jiva-the substrata of Maya and Avidya respectively; (P. 10).

XX यथा वियदादित्रपञ्च ईश्वराश्रितमायापरिणाम: इति तत्र ईश्वर उपादानम् तथाऽन्त:करणादि जीवाश्रिता-विद्यामात्रपरिणाम इति तत्र जीव एक उपादानम् । (सिद्धान्त० ६७).

◆ ईश्वर कर्ता आहे असें सांगणाऱ्या सर्व श्रुती ह्या मताविरुद्ध जातात.

किंवा हेय गुण हे निर्गुण-शुद्ध ब्रह्माचे ठिकाणीं संभवत नाहींत. कल्याणगुण शबलब्रह्मांत संभवतात आणि अकल्याण-हेच गुण प्रकृतिज आहेत. अर्थात् रामानुजांचें ब्रह्म हें आचार्यांच्या ब्रह्मापेक्षां एका पायरीनें हीन आहे. त्यांच्या मतानें ईश्वर हा मूर्त आहे. पण आचार्य त्याला स्वरूपत: अमूर्त आणि माया प्रकृति संबंधानें मूर्त मानतात.

द्वैत हें औपाधिक होय

श्रीमध्वाचार्य पूर्ण द्वैती आहेत. तें पंचभेदवादी आहेत. अद्वैत आणि द्वैत यांमध्यें प्रकाश व अंधकार यांप्रमाणें अत्यंत भेद आहे, असें वरवर पाहणाऱ्याला जरी वाटलें तरी द्वैत हें अद्वैताच्या जितकें विरोधी आहे तितकें अद्वैत द्वैताच्या विरोधी नाहीं. द्वैत्यांनीं भेदांची सिद्धि प्रत्यक्ष व अनुमान या दोन प्रमाणांच्या साह्यानें केली आहे. ती अद्वैती ज्या भेदाला औपाधिक किंवा व्यावहारिक मानतात त्यासंबंधीं आहे. त्यामुळें परमार्थत: भेदाची सिद्धि होते असें मानतां येत नाहीं. अनुभव हें एक बलवत्तर प्रमाण आहे असें आचार्य मानतात, आणि त्यावरूनच अद्वैताची सिद्धि करतात. प्रलयांत किंवा सुषुप्तींत द्वैताचा अनुभव कोणालाहि येत नाहीं. कारण द्वैताचा अनुभव घेणारें साधन त्या काळीं नसतें. मन आणि इंद्रियें हीं द्वैताच्या प्रतिभासाची साधनें आहेत हें सर्वांना मान्य आहे. मन आणि इंद्रियें असतांना भासणारें व तीं नसतांना प्रतीतीला न येणारें द्वैत हें स्वत: सिद्ध स्वाभाविक नसून इंद्रियांच्या द्वारा सिद्ध होणारें म्हणजे औपाधिक आहे. स्वभाविक भाव नित्य असतो, औपाधिक भाव उपाधीच्या नाशानंतर अनुभवास येत नाहीं. द्वैत जर स्वाभाविक असतें तर ते प्रत्येकाला झोपेंतहि भासलें असतें पण, तें कोणालाहि भासत नाहीं. त्यामुळें द्वैत हें परमार्थ नसून तें केवळ व्यावहारिक-सत्तेतच भासणारें आहे असें मानलें पाहिजे.

जगाच्या प्रलयाच्या जागीं जशी जीवाची सुषुप्ति तशी समाधि ही जीवाच्या मुक्तिदशेच्या जागीं आहे. सामधींत मन आणि इंद्रियें यांचा प्रयत्नपूर्वक निरोध केलेला असतो हें प्रसिद्ध आहे. अर्थात् समाधि-अवस्थेंत द्वैताचा अनुभव येणें शक्य नाहीं. अद्वैती हे 'स्वप्न आणि जाग्रत् या दोन अवस्थांमध्यें द्वैत असतें इतकेंच नव्हे तर सृष्टि ही द्वैतमय आहे किंवा द्वैतावस्था म्हणजे सृष्टि' असे मानतात. त्यामुळें द्वैती हे अद्वैत मताशीं जितका विरोध करितात तितका अद्वैती द्वैतवादाशीं करीत नाहींत. कारण अद्वैत हा परमार्थ असून द्वैत हा अद्वैताचा विकार भेद असें मानतात.

अद्वैत हा परमार्थ होय

विकार हा उत्पत्तीच्या पूर्वीं व नाशानंतर नसतो. तो केवळ स्थितिकाळीं - कांहीं काळ राहतो. म्हणून त्याला असत् म्हणजे तिनही काळीं नसणारें - असें म्हणतात. द्वैतहि तिन्ही काळीं नसतें म्हणून तें असत् होय. फक्त स्थिति काळीं राहात असून उत्पत्तीच्या पूर्वीं आणि नाशानंतर नसणें हेच भेदाचें व्यावहारिक सत्यत्व होय. द्वैताच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं अद्वैतच असलें पाहिजे. कारण त्यापूर्वींहि जर द्वैत

|| Just as multiform dreamy phenomena occur in the individual soul in his dreamy state, without changing his esscntial nature, so the world may appear in Brahman without the slightest change in it (P. 13). पहा - विवर्ताभिप्रायेण स्वढपद्दशि जीवात्मनि स्वरूपानुमर्दनेनानेकाकारस्वाढपप्रपञ्चसृष्टिवत् ब्रह्मणि वियदादिसृष्टिरुपपद्यते इति सिद्धान्तितत्वादित्यन्ये । (सिद्धा० पा. ७०).

असतें तर त्याची उत्पत्ति होते असें म्हणतां येत नाहीं. द्वैताच्या उत्पत्तीनंतरहि अद्वैताचा अनुभव येतो, अद्वैत हा विकार नाहीं. द्वैत विकार आहे. विकारांत ज्याप्रमाणें प्रकृति अनुवृत्त होते त्याप्रमाणें द्वैतांत अद्वैत अनुवृत्त होऊं शकतें. अद्वैतांत मात्र द्वैत अनुवृत्त होऊं शकत नाहीं. दोन हा एकाचा विकार होय म्हणून एक हें दोन या संख्येंत अनुवृत्त होतें. दोन ही संख्या एकाची प्रकृति होऊ शकणार नाहीं, म्हणून दोन ही संख्या एकांत शिरूं शकत नाहीं. म्हणून द्वैताच्या स्थितिकाळींहि अद्वैत संभवतें. तसेंच प्रलयानंतर द्वैताचा बाध झाल्यावर अद्वैत राहतें. कारण कोणताहि विकार नाशानंतर प्रकृतीरूप होतो. असा सिद्धान्त आहे. यास्तव द्वैत अद्वैतरूप होतें म्हणून अद्वैत हें सत्य परमार्थ होय हें सिद्ध होतें.

१९ श्रीमाध्वमतपरीक्षण

द्वैती-ईश्वर व जीव, ईश्वर व जगत्, जीव जगत्, जीवांचा परस्पर भेद, जगतांतील जडांचा-परस्पर भेद असे पांच भेद मानतात. ते व्यावहारिक दशेंत प्रतीतीला येणारे असल्यामुळें ते व्यवहारांत सत्य आहेत असें अद्वैती सहज मानूं शकतात. हे भेद जाग्रत् व स्वप्न या दोन अवस्थांशिवाय सुषुप्ति, समाधि, मूर्च्छा, प्रलय व मोक्ष या अवस्थांमध्यें ते भासत नसल्यामुळें ते पारमार्थिक सत्य नव्हेत. ईश्वर हा सेव्य व जीव हा सेवक हा भेद व्यवहारांत सत्य आहे. पण लिंगशरीररूप (किंवा देहत्रयरूप) उपाधीचा लय झाल्यावर भेद उपलब्ध न होणारा असल्यामुळें तो पारमार्थिकदृष्ट्या असत्य होय.

माया म्हणजे ईश्वराची इच्छा असें द्वैती मानतात. तिला महामाया, अविद्या, नियति अशीं अनेक नांवें आहेत असेंहि मान्य करितात. माया ही अप्रामाणिक आहे असें जें कित्येक आधुनिक म्हणतात तें खोटें आहे, असें ह्यावरूनहि ठरतें. मायेचा अर्थ ईश्वराची इच्छा असा मानल्यानें अद्वैताची कोणतीच हानि होऊं शकत नाहीं. ऋग्वेदापासून अर्थर्ववेदापर्यंत माया शब्दाचे जेवढे अर्थ आहेत ते सर्व अद्वैत मतांत योग्य ठिकाणीं चांगल्या प्रकारें बसूं शकतात. मायेचा एवढाच अर्थ आम्हांला मान्य असं म्हणणारे लोक दुराग्रही व दुराराध्य आहेत असें समजावें.

'प्रपंच मिथ्या आहे' या वाक्यांतील मिथ्यात्व हें सत्य आहे कीं मिथ्या असा विकल्प करून द्वैती पंडित जो घोळ घालीत बसतात तो पाहिला म्हणजे कोणालाहि हसूं येईल. अद्वैताचे विरोधी (हल्लीं मायेला विरोध करणारे आधुनिक) मिथ्या शब्दाच्या परिभाषिक अर्थाकडे मुद्दाम दुर्लक्ष करून सशाच्या शिंगाप्रमाणें (वंध्यापुत्रांप्रमाणें) अविद्यमान-अत्यंत असत् असें समजतात आणि मग त्याचें खंडन करीत बसतात. अद्वैत्यांना मिथ्या म्हणजे पारमार्थिक सत्ताशून्य-स्थितिसमयीं राहणारा विकार-असा अर्थ मान्य आहे. हाच अर्थ जर त्यांना मान्य नसता तर अद्वैत्यांनीं व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक अशा दोन सत्ता मानल्या नसत्या आणि जगाला विवर्त (भिन्नसत्ताककार्यापत्ति) मानलें नसतें 'सत्यं कालत्रये यस्या देवरूपं तदीरितम्' असें सत्याचें लक्षण आहे.जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या अवस्थांमध्यें जीव हा विश्व, तैजस आणि प्राज्ञ या नांवाच्या परमात्म्याला जाऊन मिळतो असें मध्वानुयायांचें मत आहे. अणुप्रमाणाचा जीवात्मा परमात्म्याला जाऊन मिळाल्यावर तो अणु राहतो कां व्यापक होतो ? अणुच राहतो असें म्हटल्यास तो त्याच्याशीं मिळतो कसा ? जीवाचा परमात्म्याशीं संयोग होतो कां तो तादात्म्य पावतो ? अणु प्रमाणाचा संयोग संभवत नाहीं. तादात्म्य पावल्यावर त्याला अणु म्हणतां येणार नाहीं.

'सुषुप्तींत तो स्वरूपानुभव घेतो-' असेंहि कांहींचें मत आहे. सुषुप्तींत सुखाचा अनुभव येतो. कर्तृत्वभोक्तृत्वांचा अनुभव येत नाहीं. जाग्रत् व स्वप्न या अवस्थांमध्यें भासणारें कर्तृत्वादिरूप संसारित्व हें सुषुप्तींत आढळत नसल्यामुळें व्यवहार (संसारित्व) हें परमात्म्याचें स्वरूप नसून तें अध्यस्त आहे असें मानलें पाहिजे.

२० श्रीवाल्लभमत परीक्षण

मध्वाचार्यांच्या मतानें अंश दोन प्रकारचे आहेत. एक स्वांश व दुसरे अगदीं भिन्नांश. शरीराचे हात पाय इत्यादि स्वांश आहेत; व पुत्रादिक हे विभिन्नांश आहेत. मत्स्यादि अवतार हे ईश्वराचे स्वांश आहेत व जीव हे पुत्रादिकांप्रमाणें विभिन्नांश आहेत. अंश म्हणजे राशीचा एकदेश. त्यामुळें जीवामध्यें ब्रह्मत्व केव्हांहि असत नाहीं. निम्बार्कांचेंहि असेंच म्हणणें आहे. पण जीव व ब्रह्म यांच्या ठिकाणीं चित्त्व हा समान धर्म असल्यामुळेंच ते त्या दोघांचा अभेद मानतात. वल्लभांच्या मतानें जीव हे ब्रह्माचे स्वांश आहेत. त्यामुळें जीव व ब्रह्म यांचा अभेद वास्तव आहे. कारण अंश आणि अंशी यांचा अभेद असतो. तोहि काल्पनिक नसून वास्तविक असतो. भेद कसा झाला तर 'भेद: कार्यतया जात: क्रीडार्थं तु हरीच्छया' - भेद हा कार्यरूपानें हरीच्या इच्छेनें क्रीडेसाठीं झाला आहे असें वाल्लभांचें उत्तर आहे. कार्याचा तिरोभाव जेव्हां होतो तेव्हां त्याची स्थिति कारणांत होते. घटाची पूर्व अवस्था मृत्तिकारूप असते. त्यानंतर घटावस्था व्यक्त होते. हाच आविर्भाव होय. पण त्याचा तिरोभाव होताच तो मृत्तिकारूप होतो. म्हणजे तो तिन्ही अवस्थेंत मृत्तिकामय असतो. तसेच जगत् ब्रह्मच आहे. त्यांत द्वैताचा मुळींच संचार होत नाहीं. ब्रह्म आविर्भाव व तिरोभाव यांतील कोणत्याहि अवस्थेंत भेद पावत नाहीं. वाल्लभ कार्य व कारण यांचें ऐक्य मानतात. पण ते आचार्यांप्रमाणें कार्याला मिथ्या मानून अनन्यत्व मानीत नाहींत तर तें कार्य सत्य आहे असें मानून अनन्यत्व मानतात. ते जीव नित्य व अणु मानतात. तो अणु असला तरी प्रभेप्रमाणें आपल्या चैतन्यानें सर्व शरीराला व्यापतो. ईश्वर आणि जीव यांचा भेद सुवर्णाचे कण आणि सोन्याचा गोळा यांचेप्रमाणें अंशांशिभावानें आहे. त्यांचा जर वास्तविक भेद मानला तर श्रुतीनें सांगितलेलें एकविज्ञानानें सर्व विज्ञान व मृत्पिंडाचा दृष्टान्त योग्य होत नाहीं. 'तदात्मानं स्वयमकुरुत-' ब्रह्म स्वेच्छेनें क्रीडेसाठीं जगदाकारानें व उच्चनीच भावानें झालें-या श्रुतीवरून ब्रह्म आणि जीव यांचा भेद नाहीं. रामानुजांच्या मतानें जीव ईश्वर आणि जगत् यांचा घट व पट यांप्रमाणें भेद आहे; पण वल्लभांच्या मतानें त्यांचा माती व मातीचीं कार्यें याप्रमाणें भेद आहे. शुद्धाद्वैती-वाल्लभसांप्रदायिक-हे सृष्टिसमयीं चिद् व अचिद् हें भगवानाचें शरीर आहे असें मानतात. त्यामुळें रामानुजमत वाल्लभमताचें एकदेशी मत आहे 'सर्व वासुदेव आहे' - असें जाणल्यानें अहंता-ममतारूप संसार निवृत्त होतो; व सर्व ब्रह्म आहे असें जाणणाऱ्याला परब्रह्माची प्राप्ति होते. ब्रह्मज्ञानानें अविद्येची निवृत्ति झाली असतां जीव प्राकृतधर्मरहित होतो. त्यामुळें त्याचे ठिकाणीं शुद्धत्व प्राप्त होतें. व तो पुरुषोत्तमाला प्राप्त होण्यास योग्य होतो. जीवांची विद्या व अविद्या या ईश्वराच्या तनू आहेत. ईश्वराच्या मायेनें त्यांना निर्माण केलें आहे. माया म्हणजे ईश्वराची इच्छा. माया संबंधरहितत्व म्हणजे ब्रह्माचें शुद्धत्व होय व अशा शुद्धब्रह्माचें अद्वैत येथें मान्य असल्यामुळें वाल्लभमताला शुद्धाद्वैत मत असें म्हणतात.

शुद्धाद्वैत हें द्वैतपक्षपाती आहे

वरील विवेचनावरून वल्लभाचार्यांचें मत रामानुज व माध्व यांच्या मतापेक्षां शांकरमताला अधिक जवळ आहे असा भास होतो; आणि तत्त्वत: तो खराहि आहे. पण वल्लभांच्या भाष्यांत शांकरमताचाच अधिक तिरस्कार आणि अधिक्षेप केलेला आहे. माध्व आणि वाल्लभ हे दोघेहि जीव हा परमात्म्याहून अंशांशिरूपानें पृथक् आहे असें मानतात. फरक एवढाच कीं माध्व पुत्रादिकांप्रमाणें विभिन्नांश मानतात आणि वाल्लभ हातपाय इत्यादि अवयवांप्रमाणें स्वांश मानतात. रामानुज जीवाला ईश्वराचें शरीर मानतात. त्यामुळें त्यांच्या मतानें जीवात्मा व परमात्मा यांचें अत्यंत तादात्म्य संभवत नाहीं. वाल्लभहि सृष्टिसमयीं चिद् व अचिद् हें भगवानाचें शरीर आहे असें मानतात. वल्लभाचार्य (द्वैती आणि विशिष्टाद्वैती यांच्याप्रमाणेंच) जीवाला अणु आणि जगाला सत्य मानतात. त्यामुळें वाल्लभमत 'शुद्ध अद्वैत' असें नांव जरी धारण करीतअसलें तरी तत्त्वत: तें द्वैत आणि विशिष्टाद्वैत यांचेंच पक्षपाती आहे. वाल्लभांच्या ''शुद्ध अद्वैत'' या शब्दाला फसून मायेच्या विद्वेषानें बुद्धीवर मायेचेंच पटल आल्यामुळें हेंच खरें अद्वैत तत्त्वज्ञान होय असा भ्रम गीतातत्त्वमंजरीकारांसारख्या शास्त्राचें पायाशुद्ध सखोल ज्ञान नसणाऱ्यांना होऊं लागला असल्यास आश्चर्य बाळगण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

अद्वैताला शुद्ध हें विशेषण व्यर्थ आहे

वाल्लभ हे ब्रह्म मायासंबंधरहित आहे असें मानून अद्वैताचें शुद्धत्व प्रकट करितात, व आचार्यमतांहून आपलें मत भिन्न आहे असें सांगतात. पण माया ही ब्रह्माच्या आश्रयानें राहणारी पण असंग-निर्गुण ब्रह्माला कोणत्यांहि प्रकारें वस्तुत: दूषित न करणारी आणि जगत् या कार्याचा निर्वाह लागावा म्हणून ती कल्पित मानली आहे. ती ब्रह्माच्या आश्रयानें राहणारी मिथ्या पण अघटित कार्य करणारी आहे. त्रिकालीं ब्रह्मामध्यें प्रतीत न होणाऱ्या मायेमुळें ब्रह्म हें जगाचें विवर्तोपादान होतें. ब्रह्मांतील मायेची कल्पना ही सृष्टिकालीं व स्थितिकालींच मानली आहे. मुक्तावस्था यांत मायेची प्रतीति होत नाही म्हणून माया हीं त्रिकालीं प्रतीत न होणारी असल्यामुळें ती मिथ्या होय. ''ब्रह्माशीं मायेचा संकर झालेला असणें योग्य नव्हे म्हणून ब्रह्म हें मायासंबंध राहित आहे - असें मानणे सुयुक्तिक होय'' असे वाल्लभांचे म्हणणें असतें. पण केवलाद्वैती माया ही कल्पित आहे त्यामुळें ब्रह्म अशुद्ध होत नाहीं असें मानतात. कारण कल्पित धर्मानें अधिष्ठान दूषित होत नाहीं असें आचार्यांनीं ठिकठिकाणीं सांगितलें आहे. आचार्य ब्रह्म हें 'नित्यशुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव' आहे असेंहि वारंवार सांगतात. ब्रह्म हें नित्यशुद्ध आणि अव्यय रहावें म्हणून त्यांनीं विवर्तवाद स्वीकारला आहे. तेव्हां संकर दोष घालविण्यासाठीं अद्वैत ब्रह्माला 'शुद्ध' हें विशेषण देऊन वेगळा पंथ निर्माण करण्याचें कारण नाहीं.

शक्तीचें परीक्षण

'आविर्भाव आणि तिरोभाव ह्या ब्रह्माच्या दोन शक्ती असून जग हा ब्रह्माचा आविर्भाव आणि जगताचा नाश हा तिरोभाव होय' असें वाल्लभ मानतात. ब्रह्मच्या शक्ति ह्या मिथ्या होत असें मानल्यास केवलाद्वैत आणि शुद्धाद्वैत यांत फरक होणार नाहीं. बरें त्या सत्य आहेत असें मानल्यास सत्य शक्तींच्या योगानें शक्तिमान् होणारें ब्रह्म शुद्ध कसें रहाणार ? शुद्ध म्हणजे निरूपाधिक, पण वाल्लभाचें ब्रह्म हें आविर्भाव आणि तिरोभाव या उपाधींनीं युक्त आहे. आविर्भाव म्हणजे जगत्; आणि आविर्भाव म्हणजे शक्ती. अर्थात् जगत् हें ब्रह्म नसून ब्रह्माची शक्ती होय असें न्यायत:. मानलें पाहिजे. कोणत्याहि

शक्तीला स्वतंत्र सत्ता नसते. ती शक्तीमानाच्या सत्तेनें सत्तायुक्त होते. म्हणूनच शक्ती हा वास्तविक पदार्थ नसून तो वस्तुत: असत् असतो. जगत् ही ब्रह्माची शक्ती आहे तें साक्षात् ब्रह्मरूप नव्हे अर्थात् ब्रह्मरूप नसलेलें जगत् सत्य नसून तें मिथ्या होय असें वाल्लभांना मानणें भाग आहे.

ब्रह्म हें निर्विकार आणि निरंश आहे. अर्थात् जगत् हा ब्रह्माचा अविर्भाव आहे आणि जीव हा स्वांश आहे अशी कल्पना शुद्धब्रह्माचे ठिकाणी करितां येत नाहीं. जीव हा अविकृतपरिणाम (ब्रह्माचा) असें मानलें तरी परिणाम म्हणजे विकार-बदल. ब्रह्माच्या एका अंशांत परिणाम घडला (स्वांश मानल्यामुळें) तरी त्यामुळें अंशीब्रह्म विकारी झाल्यावांचून कसें राहील. 'ममेवांशो जीव:' असा वाल्लभांचा सिद्धान्त आहे. त्यामुळें जीव हा अंश आणि तो अंशीचा-ब्रह्माचा-परिणाम ही भाषा न्यायत: बोलतां येत नाहीं. 'द्वैतप्रतीति अविद्येमुळें होते-' असें मानलें तरी अविद्यावस्थेंत भासणारें द्वैत हें केवळ स्थितिकाळीं राहणारें अत एव मिथ्या आहे असें सिद्ध होऊं लागतें.

'ब्रह्मज्ञानानें अविद्यानिवृत्ति होते' असें वाल्लभ मानतात. पण येथें एक असा प्रश्न विचारावासा वाटतो कीं- 'अविद्यानिवृत्ति झाल्यावर ब्रह्माच्या सत्य आविर्भावाची प्रतीति येते कीं येत नाहीं ? जर प्रतीति येते असें म्हटलें तर अविद्यानिवृत्ति झाली ह्या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ रहात नाहीं. बरें आविर्भावाची प्रतीति येत नाहीं असें म्हटलें तर अविर्भाव हें ब्रह्मच आहे हें म्हणणें अप्रमाण - औपचारिक ठरतें. तसेंच - 'हा मी व हें माझें-' असें समजणें हाच संसार आहे व तो अविद्येमुळें प्रतीत होतो. पण ब्रह्मज्ञानानें अविद्येची निवृत्ति झाल्यावर 'अहं-ममरूप' संसाराची प्रतीति येत नाहीं; द्वैताचें भान होत नाहीं असें नाहीं. तें भासतेंच. पण पूर्वीसारखा त्यावर अभिनिवेश रहात नाहीं, त्यामुळें अविद्यानिवृत्ती नंतरहि आविर्भावाची प्रतीति येऊं शकते असें जर तुमचें म्हणणें असेंल तर तें बरोबर आहे. संसार भासेल पण अहंकार निवृत्त होईल असें म्हटल्यास निवृत्त होणाऱ्या अहंकाराला मिथ्या मानणें भाग आहे. जीवाचें स्वरूप 'अहं' या प्रतीतीनें स्पष्ट होतें; व तें अहंत्व जर मिथ्या ठरलें तर जीवचें स्वरूपहि मिथ्या ठरेल. जीवच मिथ्या ठरल्यावर जीव हा ब्रह्माचा वास्तविक अंश आहे हें म्हणणें विचारापुढें टिकत नाहीं.

अविर्भाव आणि तिरोभाव या दोन ब्रह्माच्या शक्ती आहे व त्या ब्रह्माहून भिन्नहि नाहींत असें मानलें तर शक्ती कालपरिच्छिन्न (Limitted by time) आहेत असें मानावें लागतें. ब्रह्म जेव्हां इच्छा करील तेव्हां आविर्भाव होतो असें मानल्यामुळें त्यांना कालपरिच्छिन्नत्व येतें. जो पदार्थ कालपरिच्छन्न असतो तो मिथ्या अशी सर्व वेदांत्यांची आणि इतर तत्त्ववेत्यांची युक्तिसिद्ध परिभाषा आहे.तिन्ही कालांत ज्याचा बाध होत नाहीं तें सत्य व जें कालानें परिच्छिन्न-मर्यादित असतें तें असत्य-मिथ्या. म्हणजे व्यवहारकालींच तेवढें भासणारें होय असें मानलें पाहिजे.

'जीव' हा ब्रह्माचा वास्तविक अंश नव्हे

जीव हा ब्रह्माचा वास्तविक अंश आहे, आणि तो ब्रह्मस्वरूपांत प्रवेश करितो-ही भाषाच चुकीची आहे. कारण ब्रह्म हें आकाशाप्रमाणें निरवयव आहे. त्यामुळें ब्रह्माचा वास्तविक अंश संभवत नाहीं. बरें, जीव हा ब्रह्माचा वास्तविक अंश आहे असें मानलें तरी अंशाचा अंशीमध्यें प्रवेश कसा होतो हें समजणें कठिण आहे. अंश हे अंशीला सोडून कधींहि नसतात म्हणूनच हात पाय यांना अंश आणि देहाला अंशी असें म्हणतां येतें. अंश हा अंशीला सोडून कधींच रहात नसल्यामुळें अंशाचा अंशीमध्यें

प्रवेश-ही भाषा चुकीची ठरते. म्हणून अंशभूत जीव हा अंशीपरमात्म्याच्या अनुग्रहानें शुद्धपुष्टिभक्तीयुक्त होऊन त्याच्याच नित्य लीलेंत प्रवेश करितात हें म्हणणें सयुक्तिक नाहीं. शिवाय परमात्मा हा अनुग्राहक आणि जीव हा अनुग्राह्य-असा नित्य भेद मानल्यास अद्वैताची सिद्धि केव्हांहि होणें शक्य नाहीं. त्यामुळें वाल्लभमत हें माध्वमताहून तत्त्वत: निराळें नाहीं असें मानणें भाग आहे. "अद्वैतं परमार्थोहि द्वैतं तद्भेद उच्यते"असें म्हणणें हें केव्हांहि सयुक्तिक वाटतें.

वैराग्याला कारण मिथ्यात्वबुद्धि, नित्यत्वबुद्धि नव्हे

सगळे मोक्षवादी ज्ञानप्राप्तीसाठीं वैराग्याची अत्यंत आवश्यकता आहे असें मानतात. अर्थात् हें वैराग्य जगाचें नित्यत्व मानल्यानें उत्पन्न होतें कीं मिथ्यात्व मानल्यानें उत्पन्न होतें ह्याचा विचार आपणांला केला पाहिजे. स्त्री हा पदार्थ नित्य असून तिच्या ठिकाणीं म्हातारपण, रोग इत्यादिकांमुळें विकृति-विकार होत असलेला दिसतो; म्हणून तिच्या विषयींची भोगेच्छा नाहींशी होते व वैराग्य उत्पन्न व्हावयास मदत होते-असें नित्यत्ववादींचें म्हणणें आहे. स्वस्त्रीविषयीं जरी विरसता, वैराग्य उत्पन्न झालें तरी वासना क्षय झालेला नसल्यामुळें दुसरी तरुण लावण्यवती स्त्री पाहिल्यावर त्याच्या मनांत भोगेच्छा उत्पन्न होणारच नाहीं असें केव्हांहि म्हणतां येत नाहीं. एकादा आंबा कुजला किंवा सडला तर तो खाण्याविषयीं कोणाचीहि प्रवृत्ती होणार नाहीं हें खरें, पण सर्व आंब्यांविषयीं हीच निरीच्छ बुद्धि (वासनाक्षयावांचून) उत्पन्न होणार नाहीं. चांगल्या आंब्याचा उपभोग घ्यावा अशी बुद्धि होणें साहजिक आहे वैराग्य हें सर्व पदार्थांविषयीं उत्पन्न झालें पाहिजे व तें उत्पन्न व्हावयास मिथ्यात्व बुद्धि ही मुख्यत्वें करून कारण होतें. मिथ्यात्वबुद्धीनें वैराग्यबुद्धि कायम राहते; व तीच ज्ञानोत्पत्तीला कारण होऊन मोक्षप्राप्तीला उपयोगी पडते.

२१ गीतातत्त्वमंजरीकारांच्या मतांतील फोलपणा

अलीकडे श्री. तात्यासाहेब करंदीकरांनी गीतावत्त्वमंजरी लिहून आचार्य प्रतिपादित मायावादाचें परीक्षण करण्याचा मोठा आव आणला आहे. माझ्या नांवाचा किंवा मी लिहिलेल्या "वेदसिद्ध मायावाद" या ग्रंथाचा उल्लेखहि न करितां त्यांत खंडनांसाठीं जीं वाक्यें उद्धृत केलीं आहेत तीं माझ्या वेदसिद्धमायावादांतील आहेत हें कोणालाहि कळून येण्यासारखें आहे. मराठींत प्रभुदत्तशास्त्री यांच्या "मायावाद" ह्या इंग्रजी पुस्तकाची ओळख मराठी वाचकांना मीच करून दिली आहे हें विचारी व व्यासंगी लोकांना माहीत आहे. त्या पुस्तकांत ऋग्वेदापासून अथर्ववेदापर्यंत मायेचे अर्थ कसे पालटत आले आहेत व supernatural power पासून majical power पर्यंत मायेचें कसे अर्थ होतात हें दाखविलें आहे. अर्थात् या सर्व अर्थांचा उपयोग आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानामध्यें कसकसा बसूं शकतो हें मी दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याला 'मंजिरीकार' मायावादाची घसरगुंडी म्हणतात. मायेचें लक्षण करितांना मायेच्या सर्व अर्थांचा अंतर्भाव करितां आला पाहिजे. मायेचा अचिंत्य शक्ति एवढाच अर्थ मानल्यास मायेच्या लक्षणावर अव्याप्ति हा दोष येतो. विवर्तवादाला अनुकूल असलेल्या मायेच्या अर्थांचाच तत्त्वज्ञानांत अधिक ऊहापोह करण्यांत येतो हा कांहीं तत्त्वज्ञानाचा दोष होऊं शकत नाहीं. मात्र आचार्य 'जगाला वंध्यापुत्राप्रमाणें असत् मानतात' अशी स्वत: मिथ्याबुद्धि धारण करून जें कांहीं भरकटलें आहे, तें सर्व तुच्छ व उपेक्षणीय आहे. मिथ्या म्हणजे काय याचें विवेचन मी वारंवार केलें

असून त्याकडे बुद्धिपुरस्सर दुर्लक्ष्य करून आपलाच दुराग्रह चालविणें हें विकृत दृष्टीचें द्योतक आहे. आचार्यमताचें परीक्षण कोणीहि करावें पण आचार्य काय म्हणतात तें त्यांच्या भाष्यांतील वाक्यें उद्धृत करून लिहावे एवढीच माझी अपेक्षा आहे.

'ब्रह्म हें विकृत न होतां परिणाम पावतें' असें कांहींचें म्हणणें. पण 'परिणाम पावतें' असें म्हणतांच दुसरा कार्यरूपानें सत्य पदार्थ निर्माण होतो असें म्हणणें न्यायत: प्राप्त होतें. व जगत् हा सत्य पदार्थ आहे असें म्हणणें भाग पडतें. ब्रह्माचा परिणाम एका अंशानें होईल, नाहीं तर संपूर्णपणें होईल. जेवढें सोनें दिलें असेल तेवढ्या सगळ्या सोन्याचा दागिना होईल किंवा कांहीं भागाचा होईल. अर्थात् ब्रह्म संपूर्णपणें जगत् व जीवरूपानें परिणाम पावलें म्हणजे 'द्रष्टव्य: श्रोतव्य:' ह्या श्रुतीवचनानुसार द्रष्टव्य कोटींत येणारें ब्रह्म शिल्लक राहिलेलें नसल्यामुळें जीवाला ब्रह्मरूप प्राप्त करून घेण्याचा केलेला उपदेश व्यर्थ होऊं लागेल, व शास्त्रानर्थक्य हा दोष येऊं लागेल. बरें एका अंशानें ब्रह्म परिणाम पावतें असें म्हटल्यास अंश हा अंशीला सोडून कधींच रहात नसल्यामुळें मूळ ब्रह्मच विकारी होऊं लागेल; आणि मग ब्रह्माचें अव्ययत्व, निर्गुणत्व कूटस्थत्व-अविकार्यत्व नष्ट होईल. इतकेंच नव्हे तर ब्रह्मावर अनित्यत्व हा दोष येऊन मोक्षानार्थक्य हा महान् दोष प्राप्त होईल.

ब्रह्माला विकार न होतां विकार होतो म्हणजे काय ? हें समजणें मोठें कठीण आहे. अविकृत ब्रह्म जर जगद्रूपानें परिणाम पावलें असें मानलें म्हणजे नित्यशुद्धबुद्धमुक्त स्वभाव ब्रह्मांत फरक न होतां मूळ स्वरूपानें तें जगांत (जीवांत व जडांत) शिरतें असें म्हणणें भाग आहे. अर्थात् प्रत्येक जडाला निदान जीवाला तरी 'आपण ब्रह्म आहों' अशी प्रतीति व्यवहारकालीं असली पाहिजे. पण 'मी ब्रह्म आहें' अशी अपरोक्ष प्रतीति प्रत्येक जीवाला असते काय ह्याचा अविकृत मनानें 'मंजरीकारांनीं' विचार करावा. प्रत्येक जीव आपणांवर 'अहं-ममाभिमान' धारण करून व्यवहार करीत असलेला दिसतो. 'मी ब्रह्म आहें' असें समजून पदवीधरापासून अडाणी मेंढपाळापर्यंत कोणीहि मनुष्य व्यवहार करीत असलेला दिसत नाहीं. म्हणून ब्रह्म अविकृतरूपानें म्हणजेच मूळ शुद्ध स्वरूपानें जीवरूपांत परिणाम पावलें हें म्हणणें युक्तियुक्त आहे असें कोणीहि विचारी मनुष्य मानूं शकणार नाहीं.

'बालगंधर्व हा स्त्रीरूप धारण करूनहि स्वत: मोहित न होतां व आपलें पुरुषस्वरूप न विसरतां प्रेक्षकांना मात्र मोहित करूं शकतो. तसेंच ब्रह्म अविकृत राहून आपल्या इच्छेस येईल तितके दिवस नाटक चालवितो' (गी. त. मंजरी पा. ७४५) अशी एक (जणुं आपल्या समजुतीप्रमाणें बिनतोड) कल्पना बसविली आहे. ह्या दृष्टान्तांतहि कशी फसगत होते आहे तें पाहण्यासारखें आहे प्रत्येक जीव म्हणजे ब्रह्मानें घेतलेलें सोंग आहे, आणि त्याचा प्रपंच-संसार हा एक खेळ आहे. सर्व शास्त्रें, सर्व नीतिनियम, सर्व कायदे हे जीवाला उद्देशून करण्याचें कारण नाहीं. कारण परमात्माच खुनी बनून खून करितो. आणि ज्याचा खून होतो तोहि ब्रह्माचें सोंग असल्यामुळें कोणाची कांहीं हानि झाली असें मानण्याचें कारण नाहीं, व त्याला जी शिक्षा व्यवहारांत दिली जाते तीहि कोणाला होतां कामा नये असें म्हणणें भाग पडेल, तसेंच जीवाला मोक्षेच्छा उत्पन्न होण्याचें कांहीं कारण नाहीं; कारण नित्यमुक्त स्वभावाचें ब्रह्म अविकृत स्वरूपानें म्हणजे जसेंच्या तसे-मूळ स्वरूपानें जीवरूप धारण करितें त्यामुळें प्रत्येक जीवाला 'आपण मुक्त आहों' अशी खात्री असते तेव्हा त्याला मोक्षेच्छा संभवणार कशी ? असें झालें म्हणजे विकृत दृष्टीनें पण मोठ्या प्रयासानें लिहिलेली मंजरी वाचणार कोण ? आणि त्याप्रमाणें अनुष्ठान करून

साक्षात्कारी होणार कोण ? आणि साक्षात्कारी झाल्यानंतर कर्तव्य बुद्धीनें निष्काम कर्मयोग आचरणार कोण ? सर्वच अंधार !!

'नटानें ज्याचा पार्ट घेतला असेल त्याचें सोंग हुबेहुब वठवण्याचें कर्तव्य त्याच्या पाठीमागें लागतें व त्यामुळेंच वर्णाश्रमधर्माचें पालन करण्याचें कर्तव्य प्रत्येक जीवाला करावें लागतें. आणि जग हें मिथ्या आहे असें म्हटलें कीं नीतिनियम व इतर कर्तव्यकर्में सर्व झुगारून मायावादी संन्याशांना संसारांतून पळून जातां येतें-' अशाप्रकारें वेळीं अवेळीं हे लोक आक्षेप घेत असतात. पण ह्या आक्षेपाला मी १९४२ सालीं प्रसिद्ध केलेल्या वेदसिद्धमायावादांत उत्तर दिलें आहे तें पुन: पंचदशीच्या वाचकांना विचाराकरितां सादर करीत आहें.

''वेदसिद्ध मायावादांत'' नटदृष्टान्ताचें केलेले खंडन

श्री. करंदीकर ता. १७-१२-४० च्या केसरींत ''गीतेंतील सृष्ट्युत्पत्तिविषयीं विचार'' या लेखांत लिहितात, ''गीतेला जगद्भ्रम मान्य नसून 'निर्गुणब्रह्म नटरूपधारणवाद' मान्य आहे'' येथें गीतेला मान्य आहे असें म्हणण्यापेक्षा स्वत:ला मान्य आहे असें म्हणणें जास्त प्रामाणिक आहे. आपल्या मनांतले दृष्टान्त व कल्पना गीतेवर लादण्याची वहिवाट रहस्यकारांपासूनच चालत आलेली आहे. गीतेला काय मान्य आहे तें स्वत: गीताच आपल्या वचनानें सांगूं शकेल. ''रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त दशोपनिषदांत व गीतेंत कोठेंसा दिला आहे'' असें जे लोक (भिडेशास्त्री वगैरे) विचारूं शकतात. त्यांनीं गीतेंत नटाचा दृष्टान्त कोठें दिला आहे तें मात्र सांगू नये याचें मोठें आश्चर्य वाटतें. आपला सिद्धान्त चांगल्या प्रकारें पटवून देण्यासाठीं असा बाहेरचा दृष्टान्त घेण्यास कांहींच हरकत नाहीं असें आमचें म्हणणें आहे. त्यामुळें आम्हांला रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त घ्यावयास हरकत नाहीं. तसेंच त्यांनाहि नटाचा दृष्टान्त घ्यावयास कांहींच हरकत नाहीं. हा दृष्टान्त श्री. करंदीकर कसा लावतात तो पाहूं.

''निर्गुण ब्रह्मापासून जगाचा आविर्भाव हा नाटकांतील वेषाप्रमाणें मानावा व तो मायेच्या म्हणजे ब्रह्माच्या अगम्य शक्तीच्या योगानें घडून आला अशी त्याची उपपत्ति बसवावी'' असें ते म्हणतात. श्री. करंदीकर जशी उपपत्ति बसवावी म्हणून सांगतात तशी उपपत्ति भाष्यकारांनीं पूर्वींच बसविली आहे. मायेचा अर्थ जसा अगम्यशक्ति असा होतो तसाच 'अविद्या' 'अज्ञान' असाहि होतो हें रहस्यकारांनींच ठिकठिकाणीं कबूल केलेंच आहे.

पुढें ह्या दृष्टान्ताचें उपादान श्री. करंदीकर असें करितात, ''भ्रम मानल्यास भ्रमोत्पन्न जीवास 'भ्रम दूर करून मोक्षप्राप्ति करून घेणें एवढेंच. गुणकर्मविभाग चातुर्वर्ण्याच्या धर्माची जबाबदारी त्याच्यावर पडत नाहीं.'' आचार्यांनीं किंवा त्यांच्या अनुयायांनीं चातुर्वर्ण्याची जबाबदारी टाळली, म्ह० वर्णांत संकर केला असें म्हणणें बेजबाबदारपणाचें आहे असें मला वाटतें. जनता ही अज्ञ असते. तेव्हां बहुजनसमाजाला उद्देशून ''लोकांनीं स्वधर्माचेंच कडकडीत अनुष्ठान केलें पाहिजे'' असें संन्यासमार्गीयांनीं 'मिथ्याकर्मयोगवाद्या'पेक्षां अधिक जोरदारपणें सांगितलें आहे. त्यामुळें चातुर्वर्ण्याची जबाबदारी पडत नाहीं' हें म्हणणें भ्रान्त आहे.

पुढें ते लिहितात, ''नाटकांतील सोगं मानल्यास जें सोंग घेतलें त्याचा पार्ट हुबेहूब वठविण्याचें कर्तव्य त्यास चिकटतें व तोच स्वधर्म होतो. क्षत्रियाचें सोंग घेतलें कीं, 'युद्धे चाप्यपलायनम्' हा स्वधर्म पाठीस लागला म्हणून तो टाळतां येत नाहीं'' नटाचा दृष्टांत निर्गुण ब्रह्माला जुळतो कारण

निर्गुण ब्रह्म ज्ञप्तिस्वरूप आहे. त्यामुळें त्याचेकडून (ब्रह्माकडून) होणाऱ्या कर्मांनीं तो बद्ध होत नाहीं. पण जीव हा अज्ञ असल्यामुळें 'आपण हें सोंग घेतों आहोंत' याची जाणीव त्याला नसते. वेषामुळें जीव जो व्यवहार करितो त्याचें सुखदु:ख तो कसा भोगतो, याचें सयुक्तिक उत्तर देतां आलें पाहिजे. 'वेष हा लटका धारण केला आहे आपण त्याहून भिन्न आहोंत' असें ज्ञान प्रत्येक प्राणिमात्राला असतें-असें श्री. करंदीकर समजतात असें दिसतें. पण 'ज्ञानोत्तर कर्मयोग' सिद्ध करावयास हा दृष्टान्त जरी जुळला तरी अज्ञ असलेल्या बहुजनसमाजाला हा दृष्टान्त लागू पडत नाहीं. तेव्हां नटाचा दृष्टान्त निर्गुण ब्रह्माला जरी जुळला तरी सर्व मनुष्यांना तो जुळूं शकत नसल्यामुळें न्यायत: ज्या पद्धतीनें श्री. करंदीकर तो दृष्टान्त जुळवूं पाहात आहेत, ती पद्धत चुकीची असल्यामुळें बाधित होत आहे. म्हणून त्यांनीं कल्पिलेला "निर्गुणब्रह्म नटरूपधारणवाद" साकल्यानें मान्य करितां येत नाहीं.

पूर्वाचार्यांनीं हा दृष्टान्त कसा घेतला आहे तो पाहू. (१) "सहजं कर्म कौंतेय." (गीता १८-४८) या श्लोकावरील भाष्यांत आचार्यांनीं जगदुत्पत्तीविषयीं आरंभवाद व परिणामवाद कसे निरुपयोगी ठरतात हें दाखवून शेवटीं "पारिशेष्यात् सदेकमेव वस्तु अविद्यया उत्पत्तिविनाशादिधर्मै: नटवद्, अनेकधा विकल्प्यते इतीदं भागवतं मतं उक्तं 'नासतो विद्यते भाव:' इत्यस्मिन् श्लोके सत्प्रत्ययस्य अव्यभिचाराद्व्यभिचाराच्च इतरेषाम् ।" सर्ववाद अनुपपन्न ठरल्यावर शेवटीं विवर्तवादच उरत असल्यामुळें-सत् एकच वस्तु अविद्येनें उत्पत्तिविनाशादि धर्मांनीं नटाप्रमाणें अनेक प्रकारें कल्पिली जाते-हें भगवानांचें मत 'नासतो विद्यते भाव;' (२-१६) या श्लोकांत सांगितलें आहे. कसें तर पाहा-सत्प्रत्ययाचा व्यभिचार होत नाहीं व इतर विकारांच्या प्रत्ययाचा व्यभिचार होतो. ह्मणून सत् एकच वस्तु आहे. (बापटकृत गीताभाष्यार्थ पान १२०८.)

ब्रह्म कसें आहे त्याचें निर्वचन करितां येत नाहीं. तें शब्दातीत आहे हें 'यतो वाचो निवर्तन्ते' ह्यावरून सिद्ध होतें. एक असलेल्या सत्-ब्रह्मापासून जग कसें झालें ? तर आम्ही आमच्या कल्पनेप्रमाणें ब्रह्माला नटांचा दृष्टान्त देऊन नट ज्याप्रमाणें निरनिराळे वेष धारण करितो त्याप्रमाणें जगाचे उत्पत्तिविनाश हे धर्म उत्पन्न झाल्यासारखे दिसतात असें मानतों. आमची बुद्धि अविद्येनें व्याप्त झाली असल्यामुळें उत्पत्तिविनाश हे धर्म ब्रह्माचे-आत्म्याचे आहेत असे मानून व शोकमोहानें अभिभूत होऊन आपण व्यवहार करितों; व केलेल्या कर्मांचें फलहि बरें किंवा वाईट भोगतों. वास्तविक ब्रह्माला जगद्व्यवहार चालविल्यामुळें कोणताच दोष चिकटत नाहीं. कारण त्याचें कर्म बुद्धिपूर्वक नसतें. मनुष्याचा प्रत्येक व्यवहार (अत्यंत अल्पसंख्य असे साक्षात्कारी लोक सोडल्यास) अध्यासमूलकच होत असतो व अध्यास मानून बंधमोक्षव्यवस्था चांगल्या प्रकारें जुळते आणि त्यामुळे शास्त्राला आनर्थक्यहि येत नाहीं हें आम्हीं अध्यास प्रकरणांत सिद्ध केलें आहे. तें वाचकांनीं पहावें. जग हें अनेकविध गुणांनीं व धर्मांनीं नटलेलें जें दिसतें तो जीवाच्या अविद्येचाच परिणाम आहे. ब्रह्माला जो नटाचा दृष्टान्त देण्यांत येतो तो सुद्धां अविद्येमुळेंच होय असें भाष्यकार मानीत असल्यामुळें व्यष्टि-समष्टीच्या दृष्टीनें नटाचा दृष्टान्त उपपन्न होतो.

(२) वे. सू. २-१-१८ वरील भाष्यांत 'तथा मूलकारणमेव आ-अन्त्यात् कार्यात् तेन तेन कार्याकारेण नटवत् सर्वव्यहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते !' -कारणाहून कार्य भिन्न नाहीं ही गोष्ट जर सिद्ध झाली आहे तर, एकच नट ज्याप्रमाणें नानाप्रकारची रूपें धारण करून सर्व प्रकारच्या व्यवहाराला पात्र होत

असतो, त्याप्रमाणें सर्वांचें मूळकारण जें ब्रह्म तेंच शेवटल्या कार्यापर्यंत त्या या कार्याच्या रूपानें जगतांतील सर्व प्रकारच्या व्यवहारांना आश्रयभूत होत असतें (लेलेशास्त्री भाग ३ पा. ७६) असें वचन आढळतें. श्रीमदमलानन्दसरस्वतींनीं वेदान्तकल्पतरूमध्यें वरील गोष्टींचें असें स्पष्टीकरण केलें आहे. 'स्वशक्त्या नटवद्ब्रह्म कारणं शङ्करोऽब्रवीत् । जीवभ्रान्तिनिमित्तं तद् बभाषे भामतीपतिः ।। अज्ञातं नटवद् ब्रह्म कारणं शङ्करोऽब्रवीत्। जीवाज्ञातं जगद्बीजं जगौ वाचस्पतिस्तथा ।।' ब्रह्म हें आपल्या मायाख्य शक्तीनें नटाप्रमाणें सर्व जगाचें कारण होतें; आणि हें कारण जीवाच्या भ्रांतिमुळें भासणारें आहे. म्हणजेच अविद्याकल्पित आहे. (जीवांना) अज्ञात असललें ब्रह्मच, पाहाणाऱ्याच्या दृष्टीनें अज्ञात असलेल्या (त्याचें नांव काय ? तो कोण जातीचा आहे ? कोठें राहाणारा आहे ? इत्यादि गोष्टींचें ज्ञान लोकांना नाहीं अशा) नटाप्रमाणें सर्व व्यवहाराचें आस्पद होते. जिवाला अज्ञात असलेलेंच ब्रह्म जगताचें बीज-कारण आहे. श्रीअप्पय्या दीक्षितांनीं कल्पतरुपरिमलांत असें व्याख्यान केलें आहे-नटोहि दृष्टृभिः अविज्ञातनिजरूप एव तत्तदभिनेय-असत्यरूपतां प्रतिपद्यते । एवं जीवैः अविज्ञातं ब्रह्म असत्यवियदादिप्रपञ्चकारतां प्रतिपद्यते इति दृष्टान्तोक्त्या वाचस्पतिमतं भाष्याभिमतं निश्चीयते इति ।" नाटक पाहाणाऱ्यांना नटाचें मूळ स्वरूप न समजतांच त्याचें स्वरूपभूत नसलेल्या-आगंतूक आणलेल्या हावभावाचें भान होतें. तसेंच जिवांना अविज्ञात-अज्ञानाच्या आच्छादनांत असलेलें ब्रह्मच, असत्य-मिथ्या-मायिक आकाशादि प्रपंच उत्पन्न केल्यासारखें भासवितें.

(३) स्वीकुर्वन् व्याघ्रवेषं स्वजठरभृतये भीषयन्यश्च मुग्धान् ।
मत्वा व्याघ्रोऽहमित्थं स नरपशुमुखान् बाधते किं नु सत्त्वान् !
मत्वा स्त्रीवेषधारी स्त्र्यहमिति कुरुते किं नटो भर्तुरिच्छां
तद्वच्छारीर आत्मा पृथगनुभवतो देहतो यः स साक्षी ।।

(शतश्लोकी ७).

एखादा पुरुष आपलें पोट भरण्याकरितां वाघाचा वेष घेऊन अज्ञ बालकांना भिववीत असतो. तो 'मी वाघ आहें' असें मानून मनुष्य, पशु इत्यादि प्राण्यांना पीडा करितो काय ? किंवा स्त्रीवेष घेतलेला नट 'मी स्त्री आहें' असें मानून पतीची इच्छा करितो काय ? त्याप्रमाणें शरीराभिमानी आत्मा, जो अनुभवानें देहांतून निराळाच आहे, तो साक्षी आहे अर्थात् देहाचा व त्याचा कांहीं संबंध नाहीं.

आचार्यांनीं हा दृष्टान्त पिंडाच्या दृष्टीनें, जीवाला देह जरी प्राप्त झाला असला तरी तो पारमार्थिक सत्य नव्हे, तर अविद्येनें कल्पित असल्यामुळें कृत्रिम आहे म्हणून देहाला अनुसरून आत्माच व्यवहार करितो हें म्हणणें योग्य होणार नाहीं - हें दाखविण्यासाठीं वरील दृष्टान्त दिलेला आहे. येथें आचार्य असें विचारतात कीं 'स्त्रीचा वेष घेणारा नट विषयेच्छा पूर्ण करून घेण्याकरितां भर्त्याची इच्छा कधीं तरी करितो काय ?' पण श्री. करंदीकर लिहितात "नाटकांतील सोंग मानल्यास जें सोंग घेतलें त्याचा पार्ट हुबेहूब वठविण्याचें कर्तव्य त्यास चिकटतें व तोच स्वधर्म होय... व गीतेंत स्वधर्म सोडतां येत नाहीं.... असा सिद्धान्त सांगितला आहे." उपाधीमुळें उत्पन्न होणारा व्यवहार आत्म्याला चिकटत नाहीं व त्यामुळें आत्मा बद्ध होत नाहीं हें नटाच्या दृष्टीनें आचार्यांनीं सिद्ध केलें आहे तें किती सयुक्तिक आहे याचा सुज्ञांनीं विचार करावा.

जो दृष्टांत पूर्वीं देण्यांत आलेला आहे व जो सर्वमान्य झाला आहे, तो ज्या पद्धतीनें मांडण्यांत

आला ती पद्धत जशीच्या तशीच सर्वांनीं स्वीकारणें योग्य आहे. नटाचा दृष्टांत अध्यासाला जितका अनुकूल व बिनतोड लागू पडतो तितका श्री. करंदीकरांच्या विवेचनाला मुळींच अनुकूल होत नाहीं हें अगदीं स्पष्ट आहे. श्री. करंदीकरांनीं आचार्यांविषयीं व त्यांच्या सिद्धांताविषयीं विपरीत ग्रह धारण केल्यामुळें त्यांना आचार्यांचा सिद्धान्त मुळींच आकलन झालेला नाहीं ही गोष्ट वंध्यापुत्राच्या दृष्टांतावरून मी सिद्ध केली आहे व ती केव्हांहि सिद्ध करून द्यावयास तयार आहें. स्वत:चें म्हणणें मांडतांना ते स्वत:च्या चिकित्सक बुद्धीचा उपयोग न करितां रहस्यकारांविषयीं गुरुभक्ति व वे. शा. भिडेशास्त्रीबुवा यांनीं अप्रामाणिकपणें पुरस्कारलेल्या मुद्याविषयीं (मित्रत्वाच्या नात्यामुळें) उत्पन्न झालेलें प्रेम यांच्या कात्रींत सापडल्यामुळें त्यांना असें विसंगत लिहावें लागतें हें खरोखर दुर्दैव होय. सर्वमान्य झालेल्या दृष्टांतांत आपल्या बुद्धीप्रमाणें फिरवाफिरव करून दृष्टांत कसा प्रतिपादन करावा ह्याविषयीं निष्कारण मतभेद उत्पन्न करूं नये. आचार्यांनीं नटदृष्टांत कोणत्या पद्धतीनें स्वीकारला आहे तें मी दाखवून दिलें आहे. तो संपूर्णपणें अयोग्य आहे असें श्री. करंदीकरांनी सिद्ध करावें व मग आपलें म्हणणें काय आहे तें मांडावें.

वरीलप्रमाणें श्री. करंदीकरांना आव्हान दिलें असतां १९४७ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या गीतातत्त्वमंजरींत ज्या लेखांचें मी खंडन केलें त्याला योग्य उत्तरें न देतां पुन: तसेच लेख आपल्या ग्रंथांत छापण्यापलीकडे कांहींहि केलेलें नाहीं. कांहीं मायावादी, सांप्रदायिक असा मोघम उल्लेख करून जीं अवतरणें घेतलीं आहेत तीं माझ्या वेदसिद्ध मायावादांतील आहेत. (उदा. गीतातत्त्वमंजरींतील पा. ७४५, ७४३, ७४० वरील मजकूर, ७३९) अर्थात् हीं अवतरणें ज्या पुस्तकांतून घेतलीं गेलीं आहेत तेथें मी माझें काय म्हणणें मांडलें आहे तें वाचून अभ्यासकांनी आपला निर्णय ठरवावा.

२२ रहस्यकार मायावादी-अद्वैती होत

वे. शा. सं. भिडेशास्त्री किंवा श्री. ज. स. करंदीकर यांचें लिखाण वाचलें म्हणजे असें दिसून येतें कीं त्यांना (१) माया म्हणजे केवळ शक्ति (दैवी) असा अर्थ मानावयाचा आहे. पण मायेमुळें सृष्टी ही मिथ्या, आभास, जादू किंवा "Illusion" असें त्यांना मानावयास नको. रहस्यांतील अध्यात्म प्रकरण त्यांच्या प्रतिपादनाला विरोधी असल्यामुळें त्यांचा जीव कासावीस होणें साहजिक आहे. परंतु रहस्यांतील विधानें खोडून काढणें त्यांच्या अनुयायांना शक्य आणि इष्ट नसल्यामुळें आतां ते सगळें जग आंधळें आहे, अशा समजुतीनें 'वयं पञ्चाधिकं शतम्'च्या न्यायाआड दडून रहस्यकारांनीं आचार्यांचा मायावाद स्वीकारला नाहीं असें भासविण्याचा वृथा खटाटोप करीत आहेत. प्रस्तुतच्या मायेच्या प्रकरणांत रहस्याचें मंथन करणें भाग आहे भाष्यकार व रहस्यकार ह्या मुद्यावर सहमत होत असल्यामुळें आम्हांला मायेच्या प्रकरणांत रहस्यांतील विस्तृत उतारे घेण्यास कांहींच हरकत नाहीं. आम्हीं स्वतंत्ररीत्या विवेचन करणार होतों व खालीं रहस्यांतील पानें आधाराला देणार होतों. पण आतां तसें करण्यापेक्षां रहस्यांतील उताऱ्यांना मानाचें स्थान देऊन मायेचें विवेचन पुढें चालविणार आहों. "अस्ति भाति प्रिय रूपं नाम इत्यंशपञ्चकम् । आद्यत्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ॥" असें अभियुक्तांचें वचन आहे. सत्, चित् आणि आनंद हीं तीन ब्रह्माचीं रूपें असून, नाम आणि रूप हीं जगताचीं रूपें होत.

यामुळें सृष्टि ही नामरूपात्मक होय हें सर्वांना मान्य आहे. आचार्य सृष्टी मिथ्या मानतात म्हणजे नामरूपें मिथ्या होत असें त्यांचें मत आहे. पण मिथ्या म्हणजे वंध्यापुत्राप्रमाणें अत्यंत असत् असें आचार्य कोठेंहि मानत नाहींत. ह्याविषयीं रहस्यकारांना काय म्हणावयाचें आहे तें आपण पाहूंच.

रहस्य पान २०२ वर "हा मायावाद श्रीशंकराचार्यांनी नवा काढिलेला नसून त्यांच्यापूर्वीं तो भगवद्गीतेंत, महाभारतांत आणि भागवतधर्मांतहि ग्राह्य मानला होता, एवढें उघड होतें" रहस्यकारांच्या 'उघड होतें' ह्यावरून मायावादाच्या शास्त्रीयतेविषयीं आणि प्रामाण्याविषयीं त्यांचे मनांत संदेह नव्हता हें अगदीं उघड आहे. (१) आचार्य सृष्टीला नामरूपात्मकच म्हणतात. तसेंच रहस्यकार म्हणतात किंवा नाहीं तें पाहूं. (२) सृष्टि शब्दाचा अर्थ दोघांच्या मतें एक ठरल्यास तिला त्यांनीं मिथ्या म्हटलें आहे कीं नाहीं तें पाहूं. (३) मिथ्या शब्दाचा अर्थ दोघांचाहि एक आहे कीं नाहीं तें पाहूं म्हणजे वादाचा चटकन् निकाल लागेल.

(१) सृष्टी म्हणजे काय - भाष्यांत व उत्तर-वेदान्त ग्रंथांत सृष्टि ही नामरूपात्मक आहे, असें मानलें आहे. रहस्यकार वारंवार असे शब्दप्रयोग करितात-नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशीं' (पा. २१४) 'नामरूपात्मक देखाव्यास' (पा. २१४) 'नामरूपांनीं युक्त मायाच असून' (पा. २१७) "नामरूपात्मक बाह्यसृष्टी" "नामरूपात्मक सृष्टीच्या बुडाशीं" (पा २१८) "बाह्य सृष्टीचें डोळयानीं दिसणारें नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या" (पा. २२०) "नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला मिथ्या" (पा. २२१) 'जग म्हणजे जगांतील सर्व नामरूपें मिथ्या किंवा नाशवंत' (पा. २४१) 'माया (म्हणजे मायेनें उत्पन्न केलेलें जग)' (पा. २४०) 'कैदेंत पडलेलें नामरूपात्मक जग' (२४५) ह्या वाक्यांवरून रहस्यकार सृष्टी नामरूपात्मक होय असें मानतात हें दिसून येईल.

(२) सृष्टी मिथ्या आहे काय - आचार्य मिथ्या मानतात. (करंदीकर समजतात तशी वंध्यापुत्राप्रमाणें नव्हे.) रहस्यकार नामरूपाला माया म्हणतात व मिथ्याहि म्हणतात, हें वरील उताऱ्यावरून किंवा रहस्यांतील अध्यात्म प्रकरणांत ठिकठिकाणीं चाळलें असतां लिहिलेलें सांपडेल.

(३) मिथ्या म्हणजे काय - रहस्यकार लिहितात 'दृश्य जग मिथ्या म्हणजे जग डोळयांना दिसत नाहीं असा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं तर एकाच द्रव्याचे नामरूपामुळें झालेले जगांतील अनेक स्थलकृत व कालकृत देखावे नाशवंत अतएव मिथ्या;' (पा. २१६) "आमच्या डोळयांस प्रत्यक्ष दिसणारें जगहि वेदान्ती मिथ्या म्हणतो, काय करावें ? अशी कांहीं अडाणी परकीय आणि कांहीं स्वकीय पंडितमन्य लोकहि अद्वैत वेदान्ताची टवाळी करीत असतात ! पण यास्कानें म्हटल्याप्रमाणें आंधळयाला खांब दिसत नाहीं हा कांहीं खांबाचा दोष नव्हे ! नित्य पालटणारीं म्हणजे नाशवंत नामरूपें सत्य नसून, ज्याला सत्य म्हणजे नित्य टिकणारें तत्त्व पाहाणें आहे त्यानें या नामरूपापलीकडे आपली दृष्टी पोंचविली पाहिजे असें (छां. ६-१ व ७-१), (बृ. १-६-३), (मुं. ३-२-८), (प्र. ६-५) इत्यादि उपनिषदांतून अनेकवार सांगितलें असून या नामरूपासच (क. २-५) (मुं. १-२-९) वगैरे उपनिषदांतून 'अविद्या' व अखेरीस श्वेताश्वतरांत 'माया' (श्वे. ४-१०) असें म्हटलें आहे. * भगवद्गीतेंत 'माया' मोह 'अज्ञान' या शब्दांनीं तोच अर्थ विवक्षित आहे." (पान २१६-१७) "नामरूपासच 'माया' ही संज्ञा देऊन, सगुण दृश्य सृष्टी ही एका मूळ द्रव्याचा म्हणजे ईश्वराच्या मायेचा खेळ किंवा लीला आहे असें म्हणतात" (पा. २१७).

''वेदान्तांत अलंकार 'मिथ्या' आणि सुवर्ण 'सत्य' असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां अलंकार निरुपयोगी किंवा अजिबात खोटा (करंदीकर म्हणतात तसा वंध्यापुत्राप्रमाणें) म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारा...अथवा मुळींच अस्तित्वांत नसणारा असा त्याचा अर्थ w समजावयाचा नाहीं.'' (पा २१५) ''काय हा x शंकराचार्य एकदां बाह्य सृष्टि मिथ्या म्हणतात आणि बौद्धांचें खंडन करितांना त्याच बाह्य सृष्टीचें अस्तित्व 'पाहाणाऱ्याच्या' अस्तित्वाप्रमाणें सत्य आहे असें प्रतिपादन करितात ! तर यांचा मेळ कसा घालावयाचा ? .... आचार्य बाह्य सृष्टीला जेव्हां मिथ्या किंवा असत्य म्हणतात तेव्हां बाह्य सृष्टीचें दृश्य नामरूप असत्य म्हणजे विनाशी एवढाच त्याचा अर्थ समजावयाचा. पण नामरूपात्मक बाह्य देखावा जरी मिथ्या झाला तरी त्याच्या मुळांत कांहीं तरी इंद्रियातीत सत्य वस्तु आहे या सिद्धांतास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं. (पा. २१९) ''बाह्य सृष्टीचें डोळ्यांनीं दिसणारें नामरूपात्मकरूप मिथ्या आणि त्या खालचें जें अव्यय व नित्य द्रव्य तेवढेंच सत्य' + हें श्रीशंकराचार्यांचें मत - त्यास मायावाद असें म्हणतात.'' (पा. २२०) ''नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला 'मिथ्या' असें श्रीशंकराचार्यंप्रमाणें ठसठशीत नांव देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं, अथवा गीतेंत xx भगवंतांनीं म्हटल्याप्रमाणें त्याच अर्थी 'माया' शब्दाचा उपयोग करण्यासहि जे भितात त्यांनीं पाहिजे तर बृहदारण्यकोपनिषदांतील 'सत्य' आणि 'अमृत' ही भाषा खुशाल वापरावी.'' (पा. २२१) रहस्यकार पा. २०२ वर लिहितात - ''माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।'' (शां. ३३९) - 'तूं माझें जें हें रूप पाहातोस ही मीं उत्पन्न केलेली माया आहे.' .... गीतेंत अर्जुनाला दाखविलेलें विश्वरूपहि मायिकच होतें असें म्हटलें पाहिजे.'' येथें रहस्यकार माया आणि मायिक हे शब्द दैवी शक्ति ह्या अर्थीं वापरत नाहीं. पान २३१ वर रहस्यकारांनीं 'जादू अथवा मायिक चमत्कार' असे शब्दप्रयोग केले आहेत तसेंच पान २४०. ''विवर्तवादाप्रमाणें मूळ निर्गुण परब्रह्मांत एकदां मायेचा देखावा उत्पन्न झाल्यावर या मायिक देखाव्याच्या म्हणजे प्रकृतीच्या पुढील विस्ताराच्या उत्पत्तीसाठीं गुणोत्कर्षाचें तत्त्व गीतेसहि मान्य झालेलें आहे. सर्व दृश्य जग हाच मायात्मक देखावा म्हटलें म्हणजे या देखाव्यांचीं जीं रुपांतरें होतात त्यांना गुणोत्कर्षासारखा कांहीं नियम असूं नये असेंहि म्हटलेंच पाहिजे असें नाहीं. * मायात्मक देखाव्याचा विस्तारहि नियमबद्धच असतो हें वेदान्त्यांस नाकबूल नाहीं त्यांचें एवढेंच म्हणणें आहे कीं मूळ प्रकृतीप्रमाणें हे नियमहि मायिकचw आहेत.... त्रिकालाबाधित नियम घालण्याचें सामर्थ्य देखावारूपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृतीच्या अंगीं असणें शक्य नाहीं.'' (पा. २४०).

वरील उताऱ्यांवरून भाष्यकारांचा मायावाद आणि रहस्यकारांचा मायावाद एकच असून त्यामध्यें भिन्नता नाहीं हें कोणाहि विकृतदृष्टि नसणाऱ्या वाचकाला कळून येईल. रहस्य हा ग्रंथ आमचे पुढें आहे. त्याचें खंडन आचार्यभक्तांनीं वेळोवेळीं केलेलें आहे. रहस्याचें खंडन करावयास सिद्ध झालेल्या आम्हांला रहस्यांत मायावादाच्याविरुद्ध लिहिलेले आढळलें असतें तर त्याचे केव्हांच वाभाडे निघाले असते. ज्यांना शास्त्रदृष्टि आहे अशा लोकांना अध्यात्म प्रकरणांत पुरस्कारलेला मायावाद जर शास्त्रपूत आहे असें वाटलें नसतें तर त्याचें खंडन करावयाचें राहिलें असतें काय ? का सर्वच शास्त्रीपंडितांना रहस्य अजीबात कळलें नाहीं, का तें कोणातरी कर्णपिशाच्चानें 'केसरी'च्या संपादकांच्या

खुर्चीवर बसलेल्या श्री. ज. स. करंदीकर यांना सांगितलें !!

आचार्यांचा 'मायावाद' गीतेला मान्य नाहीं असेंहि रहस्यकारांनीं कोठेंच लिहिलेलें नाहीं. उलट पान २०२ वर शंकराचार्यांचा मायावाद गीतेंत आहे असें स्पष्ट म्हटलें आहे. तसेंच पान २०८ वर रहस्यकारांनीं माया अविद्या अज्ञान हे शब्द समानार्थी मानून त्यांच्या आधारें गीतेंतील व उपनिषदांतील सिद्धान्ताची उपपत्ति लागते असें दाखविलें आहे. (साक्षात् उतारे मागें आले आहेत ते पाहावेत) "त्याचे ठायीं (निर्गुण आत्म्यावर) कर्तुत्वादि गुणांचा 'मोहानें' किंवा 'अज्ञानानें' अध्यारोप * करून त्याला सगुणव्यक्त बनवितात असा भगवंतांनीं स्वच्छ उपदेश केला आहे. (गी. ७-२४)" (पान २०७)

उपसंहार - "यावरून असें निष्पन्न होतें कीं. - (१) गीतेंत परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें जरी पुष्कळ वर्णन आहे, तरी परमेश्वराचें मूळ व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण व अव्यक्त असून मनुष्यें अज्ञानानें किंवा मोहानें त्याला सगुण मानतात, आणि (२) सांख्यांची प्रकृति किंवा तिचा पसारा म्हणजे सर्व जग ही परमेश्वराची माया असून (३) सांख्यांचा पुरुष म्हणजे जीवात्मा हा मूळांत परमेश्वररूपी व परमेश्वराप्रमाणेंच निर्गुण व अकर्ता आहे, पण 'अज्ञानानें' लोक त्याला कर्ता मानितात, -हेंच परमेश्वर-स्वरूपासंबंधानें गीतेचे खरे सिद्धान्त आहेत. वेदान्तशास्त्राचे सिद्धांतहि हेच होते. पण उत्तरवेदान्त ग्रंथांतून हे सिद्धांत सांगतांना माया व अविद्या या दोहोंत थोडा भेद केलेला असतो. उदाहरणार्थ** पंचदशींत आत्मा व परब्रह्म हीं दोन्हीं मूळांत एकच म्हणजे ब्रह्मस्वरूप असून हें चित्स्वरूपी ब्रह्म मायेंत जेव्हां प्रतिबिंबित होतें तेव्हां सत्त्वरजस्तमोमयी प्रकृति निर्माण होते, असें प्रथम सांगितलें आहे. पण पुढें ह्या मायेचेच 'माया' व 'अविद्या' असे पुन: दोन भेद करून, मायेंतील त्रिगुणांपैकी 'शुद्ध' सत्त्वगुणाचा जेव्हां उत्कर्ष झालेला असतो तेव्हां ती नुस्ती 'माया' होय, व या मायेंत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास सगुण म्हणजे व्यक्त ईश्वर (हिरण्यगर्भ) म्हटलें आहे; आणि हाच सत्त्वगुण जर 'अशुद्ध' असेल तर ती 'अविद्या' झाली, व त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास 'जीव' हें नांव दिलें आहे. याप्रमाणें पाहिलें तर परब्रह्मापासून व्यक्त ईश्वर निर्माण होण्याचे कारण 'माया'; व 'जीव' निर्माण होण्याचें कारण 'अविद्या'- असा स्वरूपत: एकाच मायेचा द्विविध भेद करावा लागतो." (पान २०७).

'Outline of Indian Philosophy" ह्या पुस्तकांत पान ३६४ वर Prof. M. Hiriyanna लिहितात - "It's (of Jiva) essential associate however is avidya, the individual's share of Maya, which is the adjunct of Isvara. Just as the whole universe is the effect of Maya, the portions of the universe the gross and subtle bodies of an individual self are conceived as the effects of that particular self's Avidya, In fact the relation of Is'vara to the world exactly parallel to that of the Jiva to its own organism."

वेदसिद्ध 'माया' आणि 'सांख्यांची' 'प्रकृति' ही कार्याच्या दृष्टीनें जरी एक असल्यासारखी दिसली तरी त्यामध्यें दोन ध्रुवाइतकें अंतर आहे असें प्रो. हिरियण्णा यांनीं स्पष्ट लिहिलें आहे. ते

* श्री. करंदीकरांनीं हें वाक्य लक्षांत ठेवावें. वेदान्त ग्रंथांत अज्ञान, माया, अविद्या हे शब्द ज्याअर्थी वापरले आहेत, तसे गीतेंतहि वापरले आहेत, असें रहस्यकार म्हणतात.

W आचार्यहि असेंच म्हणतात हेंच आम्हीं वारंवार सांगत आलों आहोंत.

लिहितात - "Maya is the first cause of the physical universe and consequentty corresponds to the Prakriti of Sankhya, but, there are important differeences and metaphysically the two are pole asunder" (Page 364). जगांतील पदार्थांना आचार्य मिथ्या म्हणतात तेव्हां ते वंध्यापुत्राप्रमाणें (श्री. करंदीकर किंवा भिडेशास्त्री समजतात त्याप्रमाणें) अत्यंत असत् मानत नाहींत तर ते सृष्टीला व्यवहारदशेला सापेक्ष सत्य मानतात असें आम्ही वारंवार दाखविलें आहे ◆ रहस्यकारांनीहि आचार्यांच्या 'मिथ्यात्वा'चा चांगला खुलासा केला आहे. प्रो. हिरियण्णाहि पान ३६५ वर लिहितात - "They (things) are neither something nor nothing and are therefore termed {_Ï`m. They are not unreal as commonly assumed by the critics of the doctrine, only they are not ultimate or in other words their reality is relative and they may be regarded as appearances when contrasted with the higher reality of ब्रह्म." (Page 365) तत्त्वज्ञानासारख्या गंभीर विषयामध्यें अभ्यासाची फार आवश्यकता असते. जन्मभर राजकारणाचे डावपेंच खेळणारा मनुष्य हा केव्हांहि आपल्या वळणावर जावयाचाच.(ह्याला लोकमान्य अपवाद होते असें आमचें मुळींच म्हणणें नाहीं. रहस्यांत खेळलेले डावपेंच सर्व अंगलटी आल्यामुळें तो ग्रंथ "शास्त्र" ह्या दृष्टीनें तितकासा प्रमाण होणार नाहीं. त्याविषयीं मी अनेकदां लिहिलें आहे; व पुढेंहि योग्य प्रसंगीं लिहीन) जो भाग रहस्यकारांनीं वेदांतशास्त्राला धरून लिहिला आहे त्यांत तरी त्यांच्या अनुयायांनीं आपल्या कुकल्पनांनीं म्हणा किंवा अज्ञानानें म्हणा अधिक गढूळपणा उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न करूं नये. आचार्यांचीं विधानें इतकीं स्पष्ट असतात कीं त्याविषयीं कोणालाहि संशयाला जागा राहू नये. पण जो वाचील, त्याला संशयाला जागा राहाणार नाही.

मनुष्य आपल्या अज्ञानानें निर्गुण ब्रह्मावर अनेक धर्म आरोपितो व निर्गुणाला सगुण बनवितो- जसें मनुष्य आपल्या अज्ञानानें रज्जूवर सर्पादिकांची कल्पना करितो. हाच वेदान्तशास्त्राचा खरा सिद्धान्त आहे. ह्याविषयीं रहस्यकार काय म्हणतात तें पाहा:-

"एका निर्गुण ब्रह्मावरच मनुष्याचीं इंद्रियें नेहमीं अज्ञानानें सगुण देखाव्याचा अध्यारोप करीत असतात. या मतासच 'विवर्तवाद' असें म्हणतात. निर्गुण ब्रह्म हें एकच मूलतत्त्व असतां नानविध सगुण जग प्रथम कसें दिसूं लागलें याची अद्वैत वेदान्ताप्रमाणें ही उपपत्ति आहे. (पा. २३८) एकाच वस्तूचे निरनिराळे देखावे दिसणें हा त्या वस्तूचा धर्म नसून पाहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदामुळें हे निरनिराळें देखावे उत्पन्न होऊं शकतात, असें नेहमीं आपल्या नजरेस येतें. हाच न्याय निर्गुण ब्रह्म व सगुण जगत् यांस लागूं केला म्हणजे, ब्रह्म निर्गुण असून मनुष्याच्या इंद्रियधर्मामुळें त्यांतच सगुणत्वाचा

xश्री. भिडेशास्त्र्यांच्या अनुयायांनो व मित्रांनो, इकडे लक्ष द्या. आचार्य सृष्टीला सापेक्ष सत्य मानतात हें आम्हीं दाखवून दिलेलें आहे.

\+ मी लिहिलेलें "अध्यास" प्रकरण वाचकांनीं वाचावें.

xx रहस्यकारांच्या मतें - आचार्यांच्या 'मिथ्या' शब्दासारखा भगवंतांनीं 'माया' हा शब्द गीतेंत वापरला आहे.

✲ सृष्टि मिथ्या म्हटली म्हणजे 'संसारांतून पळून जावयास हरकत नाहीं' असें म्हणणाऱ्यांनीं इकडे लक्ष द्यावें. "अद्वैत सिद्धान्त दर्शन" या ग्रंथांतील सृष्टीच्या उत्पत्तीचा तक्ता उपोद्घात पान १०१।२ पहावा.

w रहस्यकारसुद्धां मूळ प्रकृतीला मायिक (अज्ञानमूलक-भ्रामक-आभासात्मकच) मानतात असें स्पष्ट दिसतें.

देखावा उत्पन्न होतो असें म्हणावें लागतें. हा विवर्तवाद होय." (पा. २३८) "रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाचा भास होणें हा विवर्त होय आणि काथ्याची दोरी होणें (यांतच सुवर्णाचे अलंकार, मृत्तिकेचा घट हीं उदाहरणेंहि घालतां येतील) किंवा दुधाचें दहीं होणें हा गुण परिणाम होय." (पा. २३९) "वेदान्तसार ग्रंथाच्या एका प्रतींत-यस्तात्त्विकोऽन्यथाभाव: परिणाम उदीरित: । अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवर्त:स उदीरित: ।। एखाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हां तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तु होते तेव्हां त्यास (गुण) परिणांम असें म्हणतात; आणि तसें न होतां मूळ वस्तु जेव्हां भलतीच (अतात्त्विक) भासूं लागते, तेव्हां त्यास विवर्त असें म्हणतात-असें या दोन वादांचें लक्षण आहे." (पा. २३९).

आतां भिडेशास्त्री मुंडक पान १२१ वर लिहितात:- "विवर्त आणि विकार हे दोन पारिभाषिक शब्द आहेत, त्यांची पुढीलप्रमाणें व्याख्या आहे. 'सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरित: । अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृत: ।।' (वेदान्तसार) - तत्त्वासुद्धां जेथें बदल झालेला असतो त्याला विकार असें म्हणतात. जसें दुधाचें दहीं व तत्त्वांत फरक न होतां नुसत्या स्वरूपांत जेव्हां बदल होतो तेव्हां त्याला विवर्त म्हणतात, जसें सोन्याचें अलंकार."

एकाच ग्रंथांतील वर उद्‌धृत केलेल्या पाठभेदानें भिन्न वाटणाऱ्या पण अर्थानें एकच स्वरूप दाखविणाऱ्या ह्या दोन व्याख्या आहेत. रहस्यकारांनीं केलेला अर्थ हा बरोबर असून श्री. भिडेशास्त्रीबोवांचा पूर्णपणे चुकला आहे असें कोणाहि सुज्ञ वाचकाला दिसून येईल. जगांत अन्यथाभाव दोन प्रकारानें होतो. एक खरा व दुसरा खोटा, भ्रामक किंवा मिथ्या. तेव्हां हे दोन प्रकारचे अन्यथाभाव दाखविण्याकरितां दोन पारिभाषिक शब्दांची योजना करणें शास्त्रकारांना व सर्ववाद्यांना भाग पडलें; व त्यासाठींच त्यांनीं विकार आणि विवर्त हे दोन शब्द उपयोगांत आणले; आणि त्यांचें लक्षणहि- (१) जेव्हां खरोखरच दुसरी वस्तु (मूळ द्रव्यापासून) होते तेव्हा त्यास विकार-परिणाम (२) जेव्हां मूळ द्रव्यावर-अधिष्ठानावर भलतीच वस्तु (आपल्या अज्ञानानें) भासूं लागते तेव्हां भासमान होणारा पदार्थ हाच विवर्त होय. -असें केलें. भिडेशास्त्र्यांच्या अर्थानें रज्जूवर सर्प भासणें किंवा स्वप्न इत्यादि उदाहरणें हीं कशाचीं होत हें स्पष्ट होत नाहीं. उलट हीं उदाहरणें विवर्ताचीं नाहींत असें दाखविण्याचा तर त्यांचा प्रयत्न आहे. जी परिभाषा रूढ झाली आहे त्यांत फरक करण्याचा अधिकार भिडेशास्त्र्यांस कोणी बहाल केलेला नाहीं. खोटा आभास जगामध्यें होतो त्याला काय नांव द्यावें तें लक्षण-प्रमाणानें सिद्ध केलें नाहीं. भिडेशास्त्र्यांच्या अगोदरचे सर्व ग्रंथकार विकार आणि विवर्त यांचे अर्थ काय समजतात तें रहस्यकारांच्या अर्थावरून कळून येईल.

विकार आणि विवर्त यांच्या प्रसिद्ध असलेल्या ज्या व्याख्या आहेत त्यांच्या अर्थांतून रज्जुसर्पाचें उदाहरण कसें नाहींसें करितां येईल, व सुवर्णाचे अलंकार इत्यादि उदाहरणेंच कशीं बसतील हें श्री. करंदीकरांनीं स्पष्ट करावें.

* अज्ञानानें केला जाणारा जो अध्यारोप त्यासच आचार्य 'अध्यास' असें म्हणतात.

** पहा-चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिंबसमन्विता । तमोरज:सत्त्वगुणा प्रकृतिर्द्विविधा च सा ।। (१-१५)
सत्त्वशुद्धविशुद्धिभ्यां मायाऽविद्ये च ते मता । मायाबिम्बो वशीकृत्य तां स्यात्सर्वज्ञ ईश्वर: ।।१६
अविद्यावशमत्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकवासा कारणशरीरं स्यात् प्राज्ञस्तत्राभिमानवान् ।। १७

(१) वस्तुन: तत्समसत्ताक: अन्यथाभाव: परिणाम: । तदसमसत्ताक: अन्यथाभाव; विवर्त: । (२) कारणसलक्षण: अन्यथाभाव: परिणाम: । कारणविलक्षणा: अन्यथाभाव: विवर्त: । (३) कारणाभिन्नं कार्यं परिणाम: । तद्‌भेदं विना तद्‌व्यतिरेकेण दुर्वचं कार्यं विवर्त: । (४) परिणामो नाम उपादानसमसत्ताककार्यापत्ति: । विवर्तोनाम उपादानविषमसत्ताककार्यापत्ति: । (५) रहस्यकारांनीं उद्धृत केलेला श्लोक.

वरील सर्व व्याख्यांच्या धोरणानें माझा अर्थ निश्चित मांडतों - (१) दूध हा पदार्थ व्यावहारिक सत्तेनें युक्त असा आहे. पुढें त्या दुधाचें दहीं बनतें. ह्या दह्याची सत्ताहि व्यावहारिक आहे म्हणून 'दूध' -ह्या उपादान कारणापासून 'दहीं' हें समसत्ताक कार्य उत्पन्न झालें; कारण दोघांची-दूध व दहीं-यांची सत्ता सम-सारखी-व्यावहारिकच आहे. 'दुधाचें दहीं' हें परिणामवादाविषयीं अत्यंत योग्य असें उदाहरण आहे. ह्या व्याख्येमध्यें मृत्तिकेचा घट होणें किंवा सुवर्णाचे अलंकार होणें हीं उदाहरणें परिणामाविषयीं जुळतात. 'अवस्थान्तरतापत्तिरेकस्य परिणामिता । स्यात्क्षीरं दधि मृत्कुम्भ: सुवर्णकुण्डलं यथा' ।। (पंचदशी १३-८).

(२) आतां विवर्त म्हणजे उपादान कारणाच्या सत्तेहून विषम-असम सत्तेनें युक्त अशा कार्याची उत्पत्ति होणें. रज्जु-दोरी किंवा शुक्ति-शिंप हे पदार्थ व्यावहारिक आहेत, पण त्यावर भासणारे सर्प किंवा रजत-चांदी हे पदार्थ प्रातिभासिक आहेत. रज्जुसर्प, शुक्ति-रजत या उदाहरणांतील कार्यकरणांच्या सत्तेंत विषमपणा आहे. तसेंच ब्रह्माची सत्ता पारमार्थिक, व जगाची सत्ता व्यावहारिक, तेव्हां ब्रह्म आणि जगत् यांची सत्ता विषम असल्यामुळें जगत् हें ब्रह्माचें विवर्त होय.

ह्या स्पष्टीकरणावरून (१) 'दुधाचें दहीं होणें' हें परिणामाविषयीं उत्कृष्ट उदाहरण. तसेंच (२) 'रज्जूवर सर्प भासणें' हें विवर्ताचें उत्कृष्ट उदाहरण. आतां सुवर्णाचे अलंकार किंवा मृत्तिकेचा घट हीं उदाहरणें जरी परिणामवादाचीं असलीं तरी त्यांना विवर्तत्वहि संभवते. त्याविषयीं पंचदशीकार म्हणतात-परिणामे पूर्वरूपं त्यजेत्तत्क्षीररूपवत् । मृत्सुवर्णे निवर्तेते घटकुण्डयोर्नहि ।। (१३-४९)- दुधाच्या स्वरूपाप्रमाणें परिणामामध्यें कारण आपलें पूर्वरूप टाकतें पण घट आणि कुण्डल यांच्यांतील मृत्तिका आणि सुवर्ण आपआपलीं रूपें टाकत नाहींत. नाम व रूप असत्य-मिथ्या असून त्याखालचें द्रव्य तेवढें सत्य असतें. सर्पाचा आकार आणि रूप मिथ्या असून तें-नाम आणि रूप-जिला प्राप्त झालें ती दोरी-अधिष्ठान तेवढें सत्य असतें. हें जसें; त्याचप्रमाणें सुवर्ण हें मूळ द्रव्य सत्य असून कुंडल हें नांव व अलंकार असत्य-मिथ्या होत. 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' ह्या श्रुतीमध्यें नामधेयाला विकार असें म्हटलें असून घटाला विवर्तत्व कसें झालें ? तर उपादानकारण जी मृत्तिका ती तेवढी सत्य आहे असें म्हटल्यामुळेंच घटाचें विवर्तत्व सिद्ध होतें. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं 'सर्वदर्शनसंग्रहा'च्या १५० पानावर वरील श्रुतीचा अर्थ असा केला आहे. वाचारभ्भणं वागारब्धं केवलं शाब्दिकमिति यावत् । नामैव नामधेयम् । विकारो विकार इति यल्लोके उच्यते तत्केवलं

◆ श्री. कोकिळेश्वरशास्त्री विद्यारत्न एम्. ए. यांच्या "Adwaita Philosophy" या ग्रंथांतील "Falsity of the world" हें प्रकरण (पान १२३ ते १७६) वाचकांनीं अवश्य वाचावें.

शाब्दिकं नाममात्रम् । मृषेति यावत् । वाचैव केवलमस्तीत्यारभ्यते विकार: । न तु वस्तुगत्या विकारो नाम कश्चिदस्ति । अनुपलब्धे: । कारणभूता मृत्तिकैव तु सत्येति । आतां भिडेशास्त्रांनीं केलेल्या अर्थाचें परीक्षण करूं या- 'सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा' याचा अर्थ तत्त्वासुद्धां जो बदल तो विकार असें शास्त्रीबुवांच्या अर्थावरून ठरतें. येथें 'तत्त्वत:' याचा जो अर्थ शास्त्रीबोवांनीं*केला आहे तो 'अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा' येथें घेतल्यास 'तत्त्वाला सोडून जो बदल तो विवर्त' म्ह० रज्जूचें रज्जुत्वस्वरूपानें ज्ञान न होतां सर्पत्वाचे भान होणें यास विवर्त-असा सरळ अर्थ होईल व तो योग्यहि ठरेल. पण शास्त्रीबोवांनीं येथें अर्थ काय केला तो पाहा - 'तत्त्वांत फरक न होता नुसत्या स्वरूपांत जेव्हां बदल होतो तेव्हां त्याला विवर्त असें म्हणतात.' हें सरळ भाषांतर नसून केवळ शब्दावडंबर आहे. भाषांतरावरून जर विवर्त सिद्ध होत असेल तर रहस्यकारांनीं विवर्ताचें उदाहरण म्हणून मान्य केलेल्या रज्जुसर्पाला भाषांतरांत कोठें जागा आहे तें दाखविले पाहिजे. सगळे सांप्रदायिक आग्रही असें जरी मानलें तरी ह्या छापापासून सुटलेल्या रहस्यकारांचें तरी समर्थन श्री. करंदीकर प्रभृतींना करितां आलें पाहिजे. बरें ह्या भाषांतरांत रज्जुसर्पाचें उदाहरण विवर्ताचें म्हणून दाखवितां आलें तर श्री. भिडेशास्त्र्यांनीं रज्जुसर्पावर जो एवढा सापासारखा दांत धरला तोच मोडल्यासारखा होऊन ब्रह्मप्रकृतिवादाची सगळी इमारत ढासळल्यासारखी होणार ! तेव्हां श्री. करंदीकरांनीं मौन सोडून खुलासा करण्याचा प्रयत्न करावा.

''सतत्त्वतोऽन्यथा०'' ह्या श्लोकाचा बाह्य पुराव्यानें आतां थोडासा विचार करूं. वेदांतकल्पतरुपरिमलकार श्री. अप्पय्या दीक्षित यांनीं वे. सू. १-२-२१ ह्या सूत्रावरील व्याख्येंत 'तत्त्वतोऽन्यथाभाव: परिणाम: । अतत्त्वतोऽन्यथा भावो विवर्त इति वा' असें लिहिलें आहे. खरोखरचा जो बदल तो परिणाम आणि खोटा भ्रामक जो बदल तो विवर्त' हाच अर्थ बरोबर आहे आणि रहस्यकारांनींहि तसाच केला आहे. परिमलकारांची ही व्याख्या डोळ्यापुढें ठेवून वेदांतसारांत घेतली गेली असावी. कारण शब्दांत फक्त वृत्ताकरितां सतत्त्वतो० येथें एक 'स' हें अक्षर घालण्यांत आलें आहे 'तत्त्व आणि 'सतत्त्व' या दोघांचाहि अर्थ एकच आहे. परिमलामध्येंच वरील व्याख्येचें असें स्पष्टीकरण केलें आहे-धर्मिसमसत्ताकोऽन्यथा भाव: परिणामस्तदसमसत्ताको विवर्त इति ।'

कर्नल जेकब् यांनीं सुद्धां पान १५४ वर परिणामाचें भाषांतर "Modification" आणि विवर्ताचें "Illusory manifestation" असें केलें असून पहिल्याचीं उदाहरणें म्हणून दुधाचें दहीं व सुवर्णाचे अलंकार आणि दुसऱ्याचीं उदाहरणें रज्जुसर्प आणि शुक्तिरजत हीं दिलीं आहेत. वेदांतसारावरील टीकाकारानें स्पष्ट शब्दांत असें लिहिलें आहे.-परिणामभावो नाम वस्तुन: यथार्थत: स्वरूपं परित्यज्य स्वरूपान्तरापत्तिर्यथा दुग्धमेव स्वस्वरूपं परित्यज्य दध्याकारेण परिणमते । विवर्तभावस्तु वस्तुन: स्वस्वरूपापरित्यागेन स्वरूपान्तरेण मिथ्याप्रतीतिर्यथा रज्जु: स्वस्वरूपापरित्यागेन सर्पाकारेण मिथ्या प्रतिभासते ।। म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं 'सर्वदर्शनसंग्रहा'च्या पान ३९३ वर वरील दोन शब्दांचें स्पष्टीकरण असें केलें आहे- (१) वस्तुन: पूर्वावस्थात्यागपुर:सरमवस्थांतरप्राप्ति: परिणाम: । यथा मृदो घट: (२) विवतस्तु न तथा । किन्तु वस्तुन: पूर्वावस्थाया: अपरित्यागेन अवस्थान्तरभानम् । यथा शुक्तौ रजत्भानम् ।।

मी स्वत: हा लेख म. म. अभ्यंकरशास्त्री यांना वाचून दाखविला. शास्त्रीबुवांनीं 'माझें विवेचन सिद्धांतानुसारी असून भिडेशास्त्रीबोवांनीं केलेला अर्थ साफ चुक आहे' असा अभिप्राय दिला व 'सतत्त्वतो०' याचा व्याकरणाच्या दृष्टीनें काय अर्थ होतो तें असें लिहून दिलें आहे. "प्रथा प्रतीति:, अन्यथाप्रथा रूपान्तरेण प्रतीति: । सा तत्त्वत: चेत् तत्र विकार: इत्युदीर्यते । यत्रच रूपान्तरेण प्रतीति: यदा भवति न तत्र वस्तुत: रूपान्तरं किञ्चिदपि, तत्र विवर्त: इत्युदीर्यते ।" मी 'सतत्त्वतो०' येथील 'स' आणि 'तत्त्वत:' अशीं वेगळी पदें करून अर्थ करितों.

'सतत्त्वतो०' ह्या श्लोकाचा अर्थ रहस्यकारांनीं उद्धृत केलेल्या 'यस्तात्त्विको०' या श्लोकाच्या अर्थाशीं कसा जुळवितां येईल याचा आपण विचार करू. (१) 'स तत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरित: याचा अन्वय असा-तत्त्वत:-अन्यथा प्रथा स: विकार: इत्युदीरित:-करून 'यतात्विकोऽन्यथाभाव: परिणाम उदीरित:' या पाठभेदानें भिन्न असलेल्या व रहस्यकारांनीं उद्धृत केलेल्या व्याख्येचा अर्थ--एकाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हां तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तु होते तेव्हां यास परिणाम असें म्हणतात (र. पा. २३९). अशाप्रकारें जो केला आहे त्याच्याशीं तंतोतंत जुळण्यासारखा आहे तेव्हां 'स: तत्त्वत:' अशीं वेगळीं पदें मानणें योग्य होय. (२) म. म. अभ्यंकरशास्त्रीबोवांनीं 'सतत्त्वतो' हीं एक पदें समजून 'अतत्त्वत:' पदाकडे दृष्टि ठेवून 'तत्त्व' आणि 'सतत्त्व' या दोहोंचा अर्थ एकच होय असें मानलें. आपणहि सतत्त्वत: म्ह० तत्त्वत: असें समजावें; व त्यांनीं जो अर्थ व्याकरणदृष्ट्या निर्णायक म्हणून दिला आहे तो स्वीकारावा. (३) किंवा भिडेशास्त्र्यांनीं केलेल्या चुकीच्या अर्थांतील 'सतत्त्वत:' यांतील 'तत्त्वत:' याचा जो अर्थ केला आहे तोच 'अतत्त्वत:' येथेंहि घालून रज्जूवर सर्प भासणें हें उदाहरण विवर्ताचें म्हणून मान्य करावें. (४) नाहींतर रहस्यकार व भिडेशास्त्री यांतील कोणाचा अर्थ चूक आहे व कोणाचा बरोबर आहे तें श्री. तात्यासाहेब करंदीकरांनीं जाहीर करावें; व तें करीत असतांना मागें दिलेल्या सर्व व्याख्यांत आपला अर्थ बसवून दाखवावा. तसेंच 'तत्' म्ह० काय ? 'तत्त्व' म्ह० काय ? 'सतत्त्व' म्ह० काय ? 'तस्'-प्रत्ययाचा अर्थ काय ? व 'सतत्त्वत:' याचा विग्रह कसा करावा ह्यासंबंधीं व्याकरणशास्त्रदृष्ट्या खुलासाहि करावा.

२३ वारकरी संप्रदायांतील एकदेशी मत

रहस्यकार मायावादाला पूर्णपणें अनुकूल असून त्यांचे अनुयायी ज्याप्रमाणें विरोधी मत प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न करितात, त्याचप्रमाणें वारकरी संप्रदायांतील कांहीं जण आपल्या अज्ञानानें आचार्यांच्या म्हणजेच वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या भिन्न, वेगळें, विरुद्ध किंवा स्वतंत्र असें ज्ञानेश्वर महाराजाचें तत्त्वज्ञान आहे व तें आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाहून अधिक प्रगत आहे असें आपल्या निष्ठावंत, श्रद्धाळु, भाविक पण शास्त्रीय ज्ञानाचा आणि प्रक्रियेचा अभाव असणाऱ्या भगत मंडळींना पढविण्याचा आणि पटविण्याचा प्रयत्न करीत असलेले दिसतात. आचार्यांचे आपण ऋणी आहोंत-असें कृतज्ञतापूर्वक लिहिणाऱ्या श्रीज्ञानेश्वर महाराजांच्या अनुयायांतील कांहीं जणांच्या ठिकाणीं असा बुद्धिव्यामोह कां व्हावा समजत नाहीं. अमृतानुभवांत श्रीज्ञानदेवांनीं अज्ञानाचें म्हणजेच मायेचें खंडन केलेलें आहे.

तसेंच आचार्यांचा मायावाद श्रीज्ञानदेवांनीं स्वीकारला नसून चिद्विलासवाद हा एक स्वतंत्र वाद निर्माण केला आहे असें सांगितलें जातें. त्यांत कितपत तथ्य आहे तें पाहूं.

वृत्तिरूप अज्ञानाबरोबर ज्ञानाचेंहि खंडन ज्ञानेश्वरांनीं केलें

आचार्यांचा मायावाद श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं कसा स्वीकारला आहे व आचार्यांना म्हणजेच श्रीशंकराचार्यांनाच वाट विचारत भाष्याचा मागोवा घेत घेत तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतांत त्यांनीं कसा प्रवेश केला हें विस्तारपूर्वक प्रा. शंकरराव पेंडसे यांनीं आपल्या ग्रंथांत दाखविलें आहे. त्याचा केवळ मी येथें निर्देश करितों. ब्रह्माच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचे ठिकाणीं वृत्तिरूप ज्ञान व अज्ञान यांचा निषेध आचार्यांपासून सर्व अद्वैती ग्रंथकार करितात व तेंच श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनी केलें आहे.

-तैसें अज्ञान आटोनिया । ज्ञान येते उवाया । ज्ञानाज्ञाना गिळूनियां । ज्ञानचि होय ।। अमृ० ४।१४ -- "ह्याप्रमाणें ज्ञान व अज्ञान ह्यांचा नाश झाला असतां स्वरूपज्ञानच अवशिष्ट राहतें." जर स्वरूपभूत ज्ञान आपलें आपल्यासच जाणील तर त्यास अज्ञानच म्हणावें लागेल असें दाखविलें आहे. पहा-आणि ज्ञान ऐसी सोये । ज्ञानपणेंचि जरी साहे । तरी अज्ञान हें नोहे ज्ञानपणेंचि ।।४।२३- "आणि जर ज्ञानस्वरूप परमात्म्याचे ठिकाणीं ज्ञानाचा लाग लागेल तर परमात्मरूप ज्ञानच अज्ञान होणार नाहीं काय ? अर्थात् स्वरूपभूतज्ञान हें वृत्तिरूप ज्ञानाहून भिन्न आहे. जर स्वरूपभूतज्ञान परमात्म्याचे ठिकाणीं 'मी ज्ञानस्वरूप आहें' असें ज्ञान उत्पन्न करूं लागेल तर तें वृत्तिरूप होऊन तें अज्ञानाच्या ओळींत येऊन बसेल. वृत्ति हें अज्ञानकार्य असून तिच्यावर ज्ञानत्वाचा उपचार केला जातो असे वेदान्तशास्त्रांत सर्व ठिकाणीं आढळतें. तृप्तिदीपांतील ९० ते ९५ श्लोक वाचकांनीं मुळावरून वाचावेत. त्यांत 'फलव्याप्यत्वमेवास्य शास्त्रकृद्भिर्निवारितम्' 'तसेंच ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता । स्वयंस्फुरणरूपत्वान्नाभास उपयुज्यते ।।७।।९२ इत्यादि ठिकाणीं ब्रह्माचें स्वरूपभूतज्ञान होण्यासाठीं वृत्तीमध्ये प्रतिबिंबित झालेल्या चिदाभासाचा म्हणजेच वृत्तिरूप ज्ञानाचा कांहींहि उपयोग होत नाहीं असें स्पष्ट सांगितलें आहे. अध्यासाचा-मायेचा निरास झाल्यावरच मोक्षप्राप्ती होते-हाच तर आचार्यांचा मुख्य सिद्धान्त असल्यामुळें आचार्यांना अनुसरून अज्ञानाचा निरास कसा करावा हें श्रीज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें असल्यास आचार्यांचें खंडन कसें होणार ! उलट त्यामुळें आचार्य-सिद्धान्ताला बळकटीच येणार !

चिद्विलास हा अध्यासाहून भिन्न नव्हे

'चिद्विलासवाद' हा श्रीज्ञानेश्वरांनीं स्वीकारला असून तो आचार्यांच्या 'अध्यास' वादाहून भिन्न आहे - असें म्हणाल तर आपणांला अध्यासवाद आकलनच झाला नाहीं असें म्हटलें पाहिजे. 'चिद्विलास' या पदाचा विग्रह तीन प्रकारें करितां येईल. (१) चिति विलास: (स. तत्पु.) (२) चित: विलास: (ष. तत्पु) (३) चिदेव विलास: (कर्म) पहिला समास घेतल्यास आचार्यांचा तादात्म्याध्यास गळ्यांत पडतो. मी परमार्थत: नित्य शुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव असून 'मी कर्ता भोक्ता आहें' असें जें म्हटलें जातें तोच तादात्म्याध्यास होय. बरें, दुसऱ्या प्रकारानें समास सोडविल्यास 'माझीं इंद्रियें माझीं मुलें, माझी शेतवाडी' यांसारखा 'संसर्गाध्यास' नको असलेला मानावा लागतो. कर्मधारय समास सोडविल्यास 'वासुदेव: सर्वम्' 'इदं सर्वं आत्मा-' किंवा 'स्थाणुरयं पुरुष:' याप्रमाणें बाधसामानाधिकरण्य स्वीकारून

विवर्तवाद-अध्यासवाद मानणें भाग पडतें. अथवा निर्गुण असलेलें चैतन्य उपाधीच्या द्वारा सगुण बनतें म्हणजेच त्याचा 'विलास' होतो. अर्थात हा सगुणत्वाचा विलास औपाधिक मायिक-कल्पित ठरतो. प्रज्ञाचक्षु सन्त श्री. गुलाबराव महाराजांच्या मतप्रणालीप्रमाणें सगुण ब्रह्म हा अनध्यस्त निवर्त ठरतो. कसाहि विचार केला तरी चिद्विलास हा आचार्यांच्या विवर्तवादाचें खंडन करण्यासाठीं निर्माण झालेला नाही.

श्रुतिप्रमाण आणि प्रत्यक्षप्रमाण यांचा समन्वय

श्रुतिप्रामाण्यानें आणि विद्वदनुभवानें 'मी अकर्ता व अभोक्ता व मुक्त आहे.' असें सिद्ध होतें, व व्यवहार दशेंत प्रत्यक्ष प्रमाणानें 'मी कर्ता, भोक्ता, सुखी, दु:खी व संसारी आहें' असें सिद्ध होतें. श्रुति आणि प्रत्यक्ष या दोन प्रमाणांतील विरोध जाऊन दोघांनाहि प्रामाण्य यावें म्हणून प्राचार्यांनीं 'अध्यास' स्वीकारला आहे. त्यामुळें द्वैती लोकांना जग सत्य मागून व्यवहार कसाबसा वाटतो तसा अद्वैती लोकांनाहि व्यवहार करता येतो व कर्मफलहि भोगतां येतें. 'स्मृतिरूप: परत्र पूर्वदृष्टावभास:' असे जें अध्यासाचें लक्षण आचार्यानीं केलें आहे तें 'कार्याध्यासा'चें आहे. जगदुत्पत्ती झाल्यावर लोकांना तत्त्वज्ञान सांगतांना रज्जुसर्पाचा व्यावहारिक दृष्टांत दृष्टीपुढें ठेवून वरील लक्षण केलें आहे. त्याचप्रमाणें 'मृगजळ,' 'गगनमालिन्य', 'एकश्चन्द्र: सद्वितीयवत्' 'शुक्ति रजत' 'पीत: शंख:' 'स्फटिक-जपाकुसुम' 'घटाकाश-मठाकाश' 'नाटकदीप' 'नटवत् व्यवहार' इत्यादी अनेक दृष्टांत वेदान्तासिद्धान्ताच्या उपपत्तीसाठी घेतले गेले आहेत. हे सर्व दृष्टान्त व्यावहारिक आहेत. यांतील एकहि दृष्टान्त श्रौत नाहीं. मग रज्जुसर्पाचा दृष्टांत श्रुतींत कोठेंसा दिला आहे असें प्रतिपक्ष्याकडून का विचारलें जातें कळत नाहीं. 'यया यया भवेत्पुंसां व्युत्पत्ति: प्रत्यगात्मनि । सा सैव प्रक्रियेह स्यात् साध्वीत्याचार्यभाषितम् । (पं. ८-७३) ही आचार्यांची विचारसरणी आहे असे वार्तिककारांनी म्हटलें आहे. पंचदशीकारांनीं परमात्म्याच्या चित्, अंतयामी (ईश्वर) सूत्रात्मा व विराट् ह्या अवस्था सांगण्यासाठीं रंगवलेल्या पडद्याच्या धौत, घट्टित, लंछित व रंजित असा अवस्थांशीं तुलना करून विषय स्पष्ट व सुगम केला आहे. जगाच्या उत्पत्तीपूर्वींच्या अस्वस्थेंतील 'कारणाध्यासाचे' अतस्मिन् तद्बुद्धि: इति अवोचाम' असें आचार्यांनीं अनेकदा लक्षण केलें आहे तें पुरेंसे आहे. रज्जुसर्पावर जे आक्षेप घेतले जातात ते सर्व तर्क, दुष्ट असंगत आणि केवळ द्वेषानें उत्पन्न केलेले असतात.

बाष्कळ टीका

हल्लीं आचार्य आणि आचार्यभक्त यांच्या सर्वं ग्रंथांचें अध्ययन-अध्यापन न करितांच प्रसिद्ध संस्था किंवा नियतकालिकें यांच्या आश्रयानें कुत्सित टवाळीवजा लिखाण करून आपलें पांडित्य प्रकट करण्याचें साहस कांहीं व्यक्ति करीत आहेत. ज्या व्यक्तीवर टीका करावयाची त्यांचे ग्रंथ आकलन करण्याची तरी पात्रता आपल्या अंगीं आली आहे काय हें न पाहतांच टवाळी, उपहास करावयास प्रवृत्त होणें हें केवळ साहसमात्र आहे. टीकाकारानें सर्व शास्त्रांमधील प्राथमिक प्रमुख ग्रंथ गुरुमुखानें अभ्यासले पाहिजेत. उदा. सांख्यकारिका तत्त्व कौमुदी' 'मीमांसा परिभाषा' 'अर्थसंग्रह' 'शास्त्रदीपिका' 'तर्कसंग्रह' 'तर्कभाषा' 'वेदान्तसार' 'वेदान्तपरिभाषा' 'पंचदशी' इ. ग्रंथांचें चांगलें परिशीलन केल्यावर 'गीताभाष्य' 'उपनिषद्भाष्यें' आणि 'वेदांतभाष्य' यांचा संप्रदायपूर्वक अभ्यास केला पाहिजे. सिद्धांत पक्के

होण्यासाठी 'विवरणप्रस्थान' आणि 'भामतीप्रस्थान' वाचले पाहिजे. मराठी किंवा इंग्रजी भाषान्तरित ग्रंथावरून वेदान्तरहस्य आकलन होत नाहीं असा अनुभव आहे.

आचार्य ब्रह्मवादी म्ह. मायानिरासवादी आहेत

द्वैती लोक आचार्य हे अध्यासवादी-मायावादी आहेत असा वेळीं अवेळीं अधिक्षेप करीत असतात. कांहीं जण आचार्य पलायनवादी आहेत असाहि अक्षेप घेत असतात. पण भाष्यकार अध्यास-अज्ञान-माया हा परमार्थ सत्य पदार्थ आहे असें मानीत नाहींत. आचार्य हे ब्रह्मवादी, अध्यासनिरासवादी आहेत, माया निवृत्तिवादी आहेत. आत्मज्ञानानें अज्ञानाचा नाश झाला पाहिजे असें मानणारे आहेत. ज्ञानानें मुक्ति मानणारे जे वादी आहेत त्यांना बंध हा आध्यासिक-अज्ञानकमूलक आहे असें तर्कत: मानणें भाग आहे: प्रातिभासिक अवस्थेंतील पदार्थ, प्रतिभास असेपर्यंत सत्य; पण व्यावहारिक सत्तेंत मिथ्या; व्यावहारिक दशेंतील पदार्थ व्यवहार असेपर्यंत सत्य पण पारमार्थिक अवस्थेंत मिथ्या. परमार्थ सत्य हें नित्य शुद्धबुद्ध मुक्तस्वभाव ब्रह्म हें एकमेवाद्वितीय होय. त्याच्याशीं जीवानें सायुज्यता प्राप्त करून घेतली पाहिजे. हीच परमार्थ मुक्ति किंवा मोक्ष होय.

विवर्त व विकारवादाचा निर्णय

अध्यासालाच शास्त्रांत विवर्त असें म्हणतात. सर्व दर्शनकारांनीं जगांत अन्यथाभाव दोन प्रकारांनी होतो असें म्हटले आहे. एकाला विवर्त आणि दुसऱ्याला विकार किंवा परिणाम असें म्हणतात. ह्या दोन पारिभाषिक शब्दांचें विवरण लक्षण प्रमाणांनी मागें पान ११५/१ यावर आलें आहे. येथें उपसंहारात्मक पण मूलगामी विचार मांडून देतो. सर्पाचा नाश उपादानकारणांत म्हणजे रज्जुस्वरूपांत होतो. परिणाम पावलेल्या दह्याचा नाश दुधांत होत नाहीं. म्हणजे दह्याचें कधींहि दूध होत नाहीं. म्हणून रज्जूसर्प हें विवर्ताचें आणि दुधाचें दही हें परिणामाचें उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून मान्य आहे. ह्या विषयीं कोणत्याहि दर्शनकाराचा विरोध नाहीं. शास्त्रांत मृतिकेचा घट आणि सुवर्णाचें अलंकार ह्यांची गणना कशांत करावयाची ही विवाद्य गोष्ट आहे. जगाला सत्य मानणाऱ्या द्वैत्यांना परिणामवाद मान्य आहे. जग हें मिथ्या म्हणजे व्यावहारिक सत्य आहे. असें विवर्तवादी अद्वैती मानतात. सृष्टीची उत्पत्ती विवर्तवादाप्रमाणें झाली कीं परिणामवादाप्रमाणें झाली ? याचा विचार जेव्हां शास्त्रकार करूं लागले तेव्हां पंचाईत पडली. मृद्घट किंवा सुवर्णालंकार हीं उदाहरणें जरी परिणामवादाची असलीं (व्यावहारिक सत्तेत) तरी श्रुतीप्रमाणें विचार करणारे अद्वैती आचार्य असें म्हणू लागले कीं, 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृतिकेत्येव सत्यम्' असें श्रुतीनें म्हटलें असल्यामुळें उपादानकारणाला-मृतिकेला सत्यत्व दिलें आहे आणि नामरूप हा विकार असून केवळ नाममात्र आहे म्हणजे मिथ्या आहे, असें स्पष्ट सांगितलें असल्यामुळें मृद्घट हें उदाहरण विवर्ताचें आहे असें नम्रपणें सुचवितात. शिवाय ज्या कार्याचा नाश उपादानकारणांत होतो तो विवर्त होय. ह्या लक्षणाप्रमाणें जसा सर्पाचा नाश रज्जुस्वरूपांत होतो तसा अलंकाराचा नाश सुवर्णरूपांत, घटाचा नाश मृद्रूपांत होतो. ब्रह्मसूत्राच्या संपूर्ण स्मृतिपादांत कार्यकारणाचें अनन्यत्व सिद्ध करीत असतां आचार्य लिहितात (१) कारणव्यतिरेकेण कार्यस्य अभाव: (कारणाहून भिन्नत्वानें कार्याचा अभाव आहे) (२) सुवर्णव्यतिरेकेण अलंकाराणामभाव: (३) रज्जुव्यतिरेकेण सर्पस्य अभाव: (४) ब्रह्मव्यतिरेकेण जगत: अभाव: ।

जगत्सत्यत्ववादी ह्यावर अशी कोटी करतात कीं, दही हा दुधाचा विकृत-व्याकृत परिणाम

आहे आणि मृद्घट हा अव्याकृत परिणाम आहे; म्हणून मृद्घटादि उदाहरणें परिणामवादाची होत. ह्या त्यांच्या कोटीवरून मला एक कल्पना सुचली व ती वर्तमानपत्रांतून आणि माझ्या ग्रंथांत मांडली. रज्जु ह्या अधिष्ठानाला आवृत करून (झांकून) सर्पाची भ्रामक उत्पत्ति होते, त्याप्रमाणें शुक्तिरजत, गगनमालिन्य, मृगजल इत्यादि उदाहरणांत समजावें. मात्र मृत्तिकेला किंवा सुवर्णाला अनावृत करून घट किंवा अलंकार यांची निर्मिति होते, म्हणून रज्जु सर्पाला अधिष्ठानावृत विवर्त असें म्हणावें आणि मृद्घटाला अधिष्ठान-अनावृत विवर्त म्हणावें. मी जेव्हां प्रज्ञाचक्षु साक्षात्कारी सन्त श्री गुलाबराव महाराज यांचे समग्र ग्रंथ वाचले तेव्हा त्यांनीं अध्यस्त विवर्त आणि अनध्यस्त विवर्त असे शब्दप्रयोग केलेले मला आढळले. त्यांच्या माझ्या विचारसरणींतलें तत्त्व एकच असून भेद नाममात्र आहे. आतां विचक्षण पंडितांनीं युक्तायुक्ततेचा विचार करून माझ्याप्रमाणें 'आवृत विवर्त' आणि 'अनावृत विवर्त' हीं नावें किंवा महाराजांप्रमाणें 'अध्यस्त विवर्त' आणि 'अनध्यस्त विवर्त' हीं नांवें वापरून पारिभाषिक शब्द निश्चित करावे. माझा आग्रह किंवा स्पर्धा नाहीं. ह्या निकालीवादामुळें सर्व अद्वैत संप्रदायांतील परिभाषा एक होऊन ग्रंथांचा अर्थ निश्चित करितां येईल, मी 'अनावृत विवर्ताचें लक्षण' असें करितों. 'अधिष्ठान-अनावृतत्वे सति अन्यथाप्रतीतिः भानं वा इति' हें लक्षण व्यावहारिक सत्तेंतील मृद्घट इत्यादि उदाहरणें डोळ्यांसमोर ठेवून केलें आहे. ह्या लक्षणाचा अतिदेश करून परमार्थ सत्तेंत लावून घ्यावा.

बौद्धांच्या भिक्षु संस्थेवरून संन्यास आणि शून्यवादावरून मायावाद आचार्यांनी प्रसृत केला, असा आक्षेप नेहमी घेतला जातो. मायावादावरून पूर्वी लिहिलें आहे. वेदामध्यें संन्यास धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे. हें आतां दाखवायाचें आहे. संन्यासाबद्दल विचारवन्तांत विनाकारण जो संघर्ष उत्पन्न झाला आहे तो कसा अज्ञानमूलक आहे तें दाखववायाचें आहे.

संन्यासधर्माची वैदिकता

भगवान् गौतमबुद्धांनी प्रवर्तित केलेल्या बौद्ध धर्मांत भिक्षुसंस्थेचें निरतिशय महत्त्व प्रस्थापित केलेले आहे. निर्वाणासाठी भिक्षु बनणें आवश्यक मानले गेलें. शिवाय बौद्ध धर्माचा अनुयायी बनण्याचा मुंडन हा एक सुलभ मार्ग सामान्य माणसांच्या मनांत ठसला. वैदिकांत परमहंस संन्यासी लोक तुरळक वावरत असत.

परमहंस दीक्षेस पात्र होण्यास कडकडीत वैराग्याची आणि तपस्येची व संन्यासाच्या विधी-निषेधात्मक आचारधर्म व्यवस्थित पालन करण्याची फार आवश्यकता होती. त्याच्या उलट बौद्ध धर्मात वैराग्यावर भर न देतां कोणीहि स्त्री-पुरुषाला तो बालक असला तरी मुंडनाची दीक्षा देऊन भिक्षुसंस्थेंत सामील करून घेण्याची पूर्ण मुभा होती. धनिक लोक व राजेमहाराजे आपल्या पापांची निवृत्ती व्हावी म्हणून धनधान्याचीं कोठारें बुद्धांच्या विहारांना दान करून बुद्ध भिक्षुभिक्षुणींचा जीवनयात्रेचा प्रश्न सोडविण्यास मदत करीत आणि आपलें धर्मध्वजित्व (आपण मोठे धार्मिक आहोंत अशी प्रतिष्ठा) प्रस्थापित करीत असत. शिवाय भिक्षा मागण्याची अनुज्ञा धर्मानें दिली असल्यामुळें चुटकीसरशी पोटाचा प्रश्न सुटत असे व सामाजिक आणि कौटुंबिक जबाबदारींतून मुक्त होतां येत असे, हा भिक्षुसंस्थेचा मोठा लाभ होत होता, म्हणून सामान्य जनता निर्वाणासाठी बौद्ध धर्माकडे आकृष्ट झाली. वैदिक धर्मात चारहि आश्रमांची बंधनें आणि नीतिनियम पाळणें अत्यंत अवघड आणि कष्टप्रद

असल्यामुळे जनता पराङमुख होऊ लागल्यास आश्चर्य नाहीं. परमहंसदीक्षा घेतलेले लोक समाजांत अल्प संस्थेनें दिसू लागले. मुंडन आणि काषाय वस्त्र पांचारणें या गोष्टी मोक्षासाठीं आवश्यक मानल्या गेल्या. अल्प कष्टानें मोक्षासारखें महाफळ बौद्धधर्मानें दाखविलें हें बौद्धांच्या प्रचारास अनुकूल झाले.

संन्यासाला मीमांसकांचा विरोध

पूर्वीच्या काळीं जे यज्ञयाग करणारे कर्मठ मीमांसक होते त्यांचा संन्यासधर्माला फार मोठा विरोध होता. ते जरी वेदप्रामाण्य मानणारे होते तरी त्यांनीं जी धर्ममीमांसा केली. त्यामध्यें वेदांतील जो विचारप्रधान तत्त्वज्ञानप्रधान भाग होता ज्याला अर्थवादाचा छाप मारून जवळ जवळ अप्रमाण ठरविण्याचा प्रयत्न केला आणि 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यं अतदर्थानाम्-' वेदाला क्रियार्थत्व असलें पाहिजे, कर्मार्थ नसलेला वेदभाग व्यर्थ-निष्फळ आहे असें जैमिनिमुनींनी धर्ममीमांसेंत निश्चित केलें आहे. त्यांच्या मतें आयुष्याची इतिकर्तव्यता अशी होती. अगोदर गुरुगृहीं राहून वेदाचें अध्ययन करावयाचें व समावर्तनानंतर गृहस्थाश्रम स्वीकारून मरेपर्यंत अग्निहोत्र सांभाळावयाचें. 'यावज्जीवं अग्निहोत्रं जुहोति' असे वेदांत सांगितलें असल्यामुळें मरेपर्यंत अग्निहोत्र पाळणें हें प्रत्येक ब्राह्मणाचें कर्तव्य आहे. अग्निहोत्रासाठी स्त्रीपरिग्रहाची अत्यंत आवश्यकता आहे. गृहस्थाश्रम हाच एक मुख्य आश्रम आहे. या आश्रमावाचून दुसरे आश्रम वेदाला अभिमत नाहींत. कारण 'गृहस्थाला यज्ञपात्रांसह जाळतात.' असें श्रुतिवचन आहे. शिवाय 'वीरहा वा एष देवानां योऽग्निमुद्वासयते' (तै. सं. १-५-२-१) - जो अग्नीचें उद्वासन करितो तो देवांचा खून करणारा आहे. 'आचार्याय प्रियं धनमाहृत्य प्रजातन्तुं मा व्यवच्छेत्सी:' (तै. आ. १-११-१) गुरूला प्रिय असणारें धन आणून देऊन (गृहस्थाश्रमाशिवाय दुसरा आश्रम स्वीकारून) तंतूप्रमाणें वाढणाऱ्या प्रजेचा तूं उच्छेद करूं नकोस. 'नापुत्रस्य लोकोऽस्तीति तत्सर्वे पशवो विदु:' (ए. ब्रा. ७-१३-१२) निपुत्रिकाला परलोकाची प्राप्ती होत नाहीं असें पशूदेखील जाणतात, इत्यादि वेदवचनें मीमांसक देत असतात. 'ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य' (मनु ६-३५) असें मनुनें 'जायमानो हि ब्राह्मण: त्रिभिऋणवा जायते' ह्या श्रुतिवचनाला अनुसरून ऋणांची (देव, ऋषि, पितृ) फेड केल्यावांचून मनुष्याला गत्यंतरच नाहीं. वरील श्रुतिस्मृतींच्या वचनांवरून प्रत्येकानें गृहस्थाश्रम स्वीकारलाच पाहिजे.

समाधान

यावज्जीवादि श्रुती कामनायुक्त, अविद्वान् आणि अमुमुक्षु यांच्याकरितां वेदांत सांगितल्या आहेत. त्याचप्रमाणें तीन ऋणांचे अपाकरण करण्याचा अधिकार सकाम पुरुषाचा असतो. ज्या मनुष्याला मनुष्यलोक पितृलोक किंवा देवलोक यांची प्राप्ती करून घ्यावयाची असेल, व तसा हेतू मनांत धरून जर तो कर्मानुष्ठान करीत असेल तर त्यांच्या प्राप्तीच्या आड त्याला ऋषिऋण, पितृऋण व देवऋण येऊं शकेल. मुमुक्षूच्या मुक्तीला हीं तीन ऋणें विघ्न करूं शकत नाहीं. कारण पुत्रादिकांच्या योगानें वरील ऋणें फेडतां येण्यासारखीं असल्यामुळें आणि पुत्रादिकांच्याच योगानें वरील लोक प्राप्त करून घेता येण्यासारखें असल्यामुळें तीं ऋणें त्या त्या लोकांच्या प्राप्तीच्याच आड येणें योग्य आहेत. ज्यांना पितरांचे लोक जिंकावयाचे नाहींत त्यांनीं 'किं प्रजया करिष्याम: येषां नोऽयमात्मा अयं लोक:' -संततीचा आम्हांला काय उपयोग असें म्हणणें उचित होय. कारण त्यांना आत्मलोक प्राप्त व्हावा अशी

इच्छा असते असें श्रुतीवरून उघड दिसून येतें. ज्यांनीं तीन ऋणें स्वीकारलीं असतील त्यांनींच तीं फेडावीत. प्रत्येक उत्पन्न होणाऱ्या मनुष्यानें हीं ऋणें फेडलीं पाहिजेत, असें, म्हटल्यास 'नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याला उत्तम लोकांची प्राप्ती होते.' (छां. २-२६-१) असें सांगणारीं श्रुतिवचनें खोटीं ठरतात. (अधिक माहिती ऐति. भाष्याचा उपोद्घात व विवरणप्रमेयसंग्रह पान १६२ पाहा.)

इतर आश्रमांचा वेदांत उल्लेख

गृहस्थाश्रमावांचून इतर आश्रम वेदाला अभिमत नाहींत हें म्हणणें चूक आहे. 'त्रयो धर्मस्कन्धाः (छां. २-२३-१) येथे धर्मांचे तीन विभाग सांगितले आहेत. यज्ञ, अध्ययन, दान हा एक, तप हा दुसरा, आणि आचार्यकुलांत राहून नैष्ठिक ब्रह्मचर्याचें पालन करणारा ब्रह्मचारी हा तिसरा-हे सर्व पुण्यलोक मिळवितात आणि ब्रह्मनिष्ठ. परिवाट् अमृतत्वाला प्राप्त होतो. 'ये चेमेऽरण्ये श्रद्धातप इत्युपासते (छां. ५-१०-१) -जे श्रद्धाळू व तप करणारे वानप्रस्थ आणि नैष्ठिक ब्रह्मचारी उपासना करतात, 'तपःश्रद्धे ये ह्युपवसन्त्यरण्ये' (मुं. १-२-११)-अरण्यामध्यें जें तप करणारे व श्रद्धाळू असतात; 'एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति (बृ. ४-४-२२)-आत्मा या लोकाची इच्छा करणारे वैराग्यशील पुरुष सर्व कर्माचा संन्यास करीत असतात. 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्' (जा. ४)-तीव्र वैराग्य असणाऱ्यांनीं ब्रह्मचर्याश्रमानंतरच संन्यास घ्यावा. अमृतत्वप्राप्तीसाठीं संन्यासाची-त्यागाची आवश्यकता आहे असें 'न कर्मणं ना प्रजया त्यागेनैकेन अमृतत्वमानशु ।' (कै. १-२) ही श्रुती सांगत आहे. शिवाय विरक्तांनी कर्मांचा त्याग केल्याचे दाखलेहि वेदांमध्ये भरपूर आहे. उदा. 'एतद्धस्म वै तद्विद्वांस आहुऋषयः कावषेयाः किमर्थां वयमध्येष्यामहे किमर्थां वयं यक्ष्यामहे', 'एतद्धस्म वै तत्पूर्वेविद्वांसोऽग्निहोत्रं न जुहुवाश्चक्रिरे' (कौ.२-५)- 'हे जाणणारे कावषेय ऋषि म्हणाले 'कोणत्या फलाच्या प्राप्तीकरितां आम्ही अध्ययन व यजन करावें ? ते हें जाणणाऱ्या पूर्वींच्या ज्ञानी लोकांनी अग्निहोत्रहोम केला नाहीं' 'एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति' (बृ. ३-५-१)-त्याच या आत्म्याला जाणून ब्राह्मण तीनहि एषणांविषयीं निरिच्छ होऊन भिक्षाचरण करितात. 'एतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यः प्रवव्राज' (बृ. माध्य. ४-५-२५)- अद्वैतात्मदर्शन हें मोक्षसाधन आहे असें मैत्रेयीला बोलून याज्ञवल्क्यानें संन्यास घेतला. अशीं शेकडों श्रुतिवचनें देता येतील. वरील वचनांवरून गृहस्थाश्रमावाचून इतर आश्रम नाहींत आणि त्यांतल्या त्यांत संन्यास आश्रम वेदांत प्रतिपादिला नाहीं असें मानणाऱ्यांच्या अज्ञानाची किंवा अंधपक्षाभिनिवेशाची जितकी कींव करावी तितकी थोडीच आहे. अशा रीतीनें संन्यासाची वैदिकता मीमांसकांच्या गळ्यांत बांधल्यावर ते असें म्हणतात कीं, संन्यास हा लुळे, पांगळे, व आंधळे यांचेसाठीं आहे. इतरांच्यासाठीं नाहीं. पण हें म्हणणेंहि बरोबर नाहीं. मनूनें 'दृष्टिपूत न्यसेत्पाद' पर्यटेत् कीटवद्भूमौ' (मनु. ६-४६) असें म्हटलें असल्यामुळें संन्यासी हा आंधळा किंवा लुळा-पांगळा असतां कामा नये हें सिद्ध होत नाहीं काय ? 'संन्यस्य श्रवणं कुर्यात्' असा विधी असल्यामुळें श्रवण-मनन-निदिध्यासनासाठीं संन्यासी हा बहिरा किंवा वेडा असणें शक्य नाहीं. तसेच 'शरीरं मे विचर्षणं जिह्वा मे' 'आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक् प्राणश्चक्षुः' असें शांतिपूर्वक उपनिषदांचे पाठ म्हणणारा व मनन करणारा संन्यासी मुका असणेंहि शक्य नाहीं.

आचार्यांच्या भाष्यांत धर्ममीमांसेचा कोठेंहि अनादर केलेला नाहीं. उलट योग्य प्रमाणांत तिचा आदर ठेवून ब्रह्ममीमांसेकडे तिचा उपयोग करून घेतला आहे. सर्व वैदिकांना जैमिनि आणि बादरायण व्यास हे दोघेहि प्रमाणभूत आहेत. आचार्यांनी दोन्ही काण्डांची सांगड उत्कृष्टपणे घातली आहे. ('अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' व 'तत्तु समन्वयात्' या सूत्रांवरील भाष्य वाचकांनी वाचावें.)

आतां संन्यासाचें लक्षण काय ? तें पाहू. 'विहितानां कर्मणां विधिना परित्याग: संन्यास:' - शास्त्रविहित कर्मांचा शास्त्रीय विधीनेंच परित्याग करणें म्हणजे 'संन्यास' होय. लक्षणांतील प्रत्येक पद त्रिविधदोषशून्य असलें पाहिजे. 'कर्माच्या त्यागाला' जर संन्यास म्हटलें तर त्यावर अतिव्याप्ति हा दोष येतो. कारण कर्मांत सर्व कर्मांचा अंतर्भाव होत असल्यामुळें शास्त्रानें ज्यांचें विधान केलेलें नाहीं अशी कर्में आणि निषिद्ध कर्मे यांचा त्याग करणारा, पुरुष 'संन्यासी' होईल ! तेव्हां त्याचें निराकरण करण्यासाठीं 'विहित' हें कर्माला विशेषण दिलें आहे. वरील लक्षणांत जर 'विधिना' हे पद घातलें नसतें, तर आळसानें विहितकर्मांचा त्याग करणारा पुरुषहि 'संन्यासी' आहे असें झालें असतें. वरील संन्यासाच्या लक्षणावरून ज्याचे अंगी खरोखर वैराग्य बाणलें आहे व जो तीव्र मुमुक्षू आहे अशा संन्याशाला तो प्रांपचिक उपाधिरहित होत असल्यामुळें निर्विघ्नपणें श्रवणमननांदिक सुलभपणें (अंत:करण सर्वथा ओतून करणें) शक्य व्हावें म्हणून आचार्यांनीं त्यालाच चतुर्थाश्रम घेण्याची अनुज्ञा दिली आहे. चतुर्थाश्रम हा लगेच मोक्ष देणारा नसून दीर्घकालीन श्रवण-मनन-निदिध्यासनाच्या द्वारा ब्रह्मवेत्त्याच्या पदवीला पोचविणारा आहे. वैराग्य अंगीं बाणलें नसेल तरीहि त्यानें संन्यास घ्यावा असें आचार्य कोठेंहि म्हणत नाहींत.

गीतेला संन्यास आश्रम त्याज्य नाहीं.

गीतेनें संन्यास आश्रमाला त्याज्य मानलेलें नाहीं ही गोष्ट 'यतीनाम्' (५-२६) 'यतय: संशितव्रता:' (४-२८) 'विशन्ति यद्यतयो वीतरागा:' (८-११) 'संन्यास: निश्रेयसकर:' (५-२) 'संन्यासी' (६-१) इत्यादि गीतेंतील वचनांवरून सिद्ध होतें. तथापि 'कर्मयोगी विशिष्यते' म्ह. कर्मयोग कर्मसंन्यासांहून श्रेष्ठ आहे असें जें म्हटलें आहे. तें तो सर्व प्रकारें सुलभ व कर्माधिकाऱ्यांना अत्यंत अवश्य असल्यामुळें म्हटलें आहे. पण तेवढ्यावरून गीतेला किंवा श्रीकृष्णाला संन्यास आश्रम मुळीं संमतच नाहीं, असें म्हणता येत नाहीं. कारण श्रुति-स्मृति-पुराण-इतिहास-मोक्षधर्म-योगशास्त्र इत्यादि प्रमाणग्रंथांवरून सिद्ध होणाऱ्या संन्यासाश्रमाचा निषेध कोणालाहि करतां येणें शक्य नाहीं. शिवाय भगवान् वस्तुत: त्याचा निषेध करीत नाहींत किंवा त्याला गौणत्वहि देत नाहींत. तर रागद्वेषरहित कर्मानुष्ठानाला 'संन्यास' हें नांव देऊन संन्यासाचें श्रेष्ठत्व मान्य करीत आहेत. 'ज्ञेय:स नित्यसंन्यासी' (५-४) 'स संन्यासी च योगीच (६-१) 'संन्यासस्तु अयोगत: आप्तुं दु:खम्' (५-६) इत्यादि वचनें पाहा. वेदविरुद्ध प्रतिपादन करणाऱ्या स्मृति वैदिकांनीं 'स्मृत्यनवकाश०' ह्या सूत्रांत अप्रमाण म्हणून ठरविल्या आहेत. गीता जर वेदविहित संन्यासाचा निषेध करणारी असती तर वैदिकांनी तिला प्रमाण मानलें नसतें. परंतु परमवैदिक श्रीव्यास श्रुतीच्या अर्थाला अनुरणारे असल्यामुळें त्यांच्या ग्रंथांत अप्रामाणिक विधान केव्हांहि येणार नाहीं.

कर्मसंन्यास व सर्वकर्मसंन्यास भिन्न होत

गीतेंत 'कर्मसन्यास' व 'सर्वकर्मसंन्यास' या शब्दांचा एकाच अर्थी उपयोग केलेला नाहीं. कर्मसंन्यास म्ह. आश्रमसंन्यास (गृहस्थाश्रमांतील कर्माचा त्याग, याला वेदान्त शास्त्रांत विविदिषासंन्यास किंवा साधनभूतसंन्यास म्हणतात) ज्याला आत्मज्ञान झालेलें असतें अशा विरक्त ब्राह्मण जिज्ञासूला ज्ञानप्राप्तीचे साधन असलेल्या श्रवण-मनन-निदिध्यासनाचें निर्विघ्नपणें अनुष्ठान करितां यावें म्हणून हा आश्रम विहित आहे. या कर्मसंन्यासांत-चतुर्थाश्रमांत कर्तृत्वाभिमान असतो. आत्मज्ञान व्हावयाचें असल्यामुळें मी अकर्ता, अभोक्ता, नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव आहे ही भावना दृढ झालेली नसते. आचार्यांच्या मतें कर्मानुष्ठान, ध्यान, जप, तप, संन्यास. योग इत्यादि सर्व साधनांचा अंतर्भाव योगनिष्ठेत-कर्मनिष्ठेंत करतात. पण सर्वकर्मसंन्यास आत्मज्ञानानंतरच संभवत असल्यामुळें त्यांत कर्तृत्वाभिमान नसतो. मी अकर्ता, अभोक्ता वगैरे आहें, शरीरेंद्रियादि मी नव्हें ही भावना दृढ झालेली असते. यास्तव त्याला फलभूत संन्यास किंवा विद्वत्संन्यास म्हणतात. येथें संपूर्णपणें अध्यासनिरास झालेला असतो. 'सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी' 'नवद्वारे पुरे देही नैवकुर्वन्न कारयन्' या वचनांत सर्वकर्मसंन्यास सांगितला आहे. यालाच गीतेंत सांख्यनिष्ठा, ज्ञाननिष्ठा, नैष्कर्म्यसिद्धि वगैरे म्हटलें आहे. मुमुक्षूला चतुर्थाश्रमांतून शेवटीं हाच सर्वकर्मसंन्यास (अध्यासनिरासपूर्वक फलभूतसंन्यास) प्राप्त करून घेतला पाहिजे. हा विद्वत्संन्यास कोणाहि व्यक्तीला प्राप्त होऊं शकतो. सर्वकर्मसंन्यास ज्ञानी पुरुषासाठीं आहे. एकट्या ब्राह्मणासाठी किंवा चतुर्थाश्रमी संन्यासी पुरुषासाठीं नाहीं.

आचार्यांच्या मतें मोक्षाचा अधिकारी कोण

आचार्यांच्या मतें मोक्षाचा अधिकारी मनुष्य, ऋषि, देव यांतील प्रत्येक व्यक्ति आहे व त्यांतील ज्याला ज्याला आत्मसाक्षात्कार होतो तो तो मुक्त होतो. त्याचप्रमाणें मोक्षाला संन्यासाश्रमाची अत्यंत अपेक्षा नाहीं. संन्यास घेतल्यावाचून मोक्ष होतच नाहीं असा आचार्यांचा आग्रह नाहीं. संन्यास आश्रम हा मोक्षासाठीं नसून ज्ञानाकरितां किंवा ज्ञानपरिपाकाकरितां आहे. आत्मज्ञान संपादन करण्याचा अधिकार सर्वांना आहे. आणि ज्यांना आत्मज्ञानाधिकार त्यांना मोक्षाचा अधिकार आहेच. ज्ञान शूद्रादि सर्वांना होते आणि ज्ञान झाल्यावर मुक्ती हें फळ नियमानें मिळतें. स्त्रिया व, अनाश्रमी विधुरादिक यांना ज्ञान होतें हें शारीरिक भाष्यावरून सिद्ध आहे. रैक्व वाचक्नवी (स्त्री) इत्यादि अनाश्रम्यांना ब्रह्मज्ञत्व सांगणारी श्रुति उपलब्ध होते त्यावरून ब्रह्मचर्यादि कोणताहि आश्रम न घेतां अंतराळी राहणाऱ्या पुरुषांना व स्त्रियानाहि ब्रह्मज्ञान (अपरोक्षज्ञान) होऊं शकतें व त्याबरोबर मोक्षहि मिळूं शकतो 'गर्भेनु' (ऐ) या मंत्रावरून गर्भांतहि ज्ञानोत्पत्ति होऊ शकते व तेथें ज्ञान झाल्यास मनुष्य मुक्त होऊं शकतो.

वर्ण आणि आश्रम विद्योपकारक आहेत व ते साधारण जीवांना आवश्यक आहेत हें कोणीहि मान्य करील. पण विशिष्ट पूर्वसंस्कारवान् जीवाला वर्ण आणि आश्रम यांचीच आवश्यकता आहे असें नाहीं. आतां असे अधिकारी जीव फार थोडे हेहि मान्यच आहे. पण अशा थोड्या लोकांचीहि मुक्ति वर्णासाठीं आणि आश्रमासाठीं अडून राहील असें म्हणणें सर्वथा अयुक्त आहे. आचार्य

मानससंन्यासाची-विद्वत्संन्यासाची-फलभूतसंन्यासाची (ज्याला सर्वकर्मसंन्यास असें म्हणतात) अत्यंत आवश्यकता आहे' असें मानतात. हा सर्वकर्मसंन्यास म्हणजे आश्रमसंन्यास नव्हे.

गीतेंत आणि भाष्यांत संन्यास व त्याग समानार्थी

भाष्यकार म्हणतात 'संपूर्वस्तु न्यासशब्द: अत्र त्यागार्थ: न निक्षेपार्थ: (गी. भा. २-२१) - सम्‌उपसर्गपूर्वक न्यास शब्द त्याग ह्या अर्थीं आहे, ठेवणें या अर्थीं नाहीं. 'काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदु: । सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणा:' (१८-२) ह्या श्लोकांत काम्य कर्माच्या त्यागाला 'संन्यास' असें कांहीं विद्वान् समजतात. कांहीं पंडित सर्व कर्मांच्या फलाच्या त्यागाला 'त्याग' अस म्हणतात. ह्या भगवानांना मान्य असलेल्या व्याख्या नव्हेत. निरनिराळे पंडित त्यांचा अर्थ काय करितात तें सांगितलें आहे. आचार्य म्हणतात 'काम्य कर्माचा परित्याग किंवा फलांचा परित्याग हा अर्थ सांगावयाचा असला तरी - 'केवल त्याग' हा संन्यास आणि त्याग या दोन शब्दांचा एकच अर्थ आहे. घट व पट या शब्दांच्या अर्थाप्रमाणें त्याग व संन्यास यांचा अर्थ भिन्न जातिवाचक नाहीं. (सर्वथा परित्यागमात्रं संन्यासत्यागशब्दयो: एक: अर्थ: न घटपटशब्दौ इव जात्यन्तरभूतार्थौ) निश्चयं शृणु ते तत्र त्यागे भरतसत्तम । त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविध: संप्रकीर्तित: ।। (१८-४) आचार्य लिहितात 'त्यागसंन्यासशब्दवाच्य: हि य: अर्थ: स एक एवेति अभिप्रेत्य आह 'त्यागोहि' इति । -त्याग आणि संन्यास या शब्दांनीं वाच्य असा जो अर्थ तो एकच आहे असा आशय मनांत ठेवून 'त्यागोहि' इत्यादि भगवान् सांगतात. तसेंच 'अनात्मज्ञ कर्माधिकाऱ्यांचा संन्यास व त्याग या शब्दांनीं वाच्य असलेला अर्थ तामसादि भेदानें तीन प्रकारचा संभवतो व परमार्थदर्शी पुरुषाच्या त्यागाचा असा त्रिविध भेद संभवत नाही.' पुढे बाराव्या श्लोकांत पश्वादि अनिष्ट योनि, देवादि इष्ट योनि आणि मनुष्यादि मिश्रयोनि प्राप्त होणें हें कर्माचें त्रिविध फल (अत्यागिनाम्) त्याग न करणाऱ्यांना (प्रेत्य भवति) मेल्यानंतर प्राप्त होतें. परंतु (संन्यासिनाम्) संन्याशांना केव्हांहि मिळत नाही. अत्यागी म्ह. परमार्थसंन्याशीं नसलेले. संन्यासी म्ह. ज्ञाननिष्ठ परमार्थसंन्यासी. या वरून भगवानांना संन्यास आणि त्याग यांचा विकल्प मान्य नाहीं. त्यांना ते एकार्थींच आहेत हें मान्य आहे. (पहा: त्यागी = संन्यासी. त्याग = संन्यास) भागवतांतहि 'नि:श्रेयसाय मे प्रोक्तस्त्याग: संन्यासलक्षण: (११-७-१४) 'त्याग:संन्यास उच्चते' (११-१९-३८) असें ठिकठिकाणीं म्हटलें आहे. श्रीव्यास 'ज्ञानं संन्यासलक्षणम्' म्हणतात तें किती यथार्थ आहे हें ध्यानात येतें. आपली संस्कृती त्यागावर अवलंबून आहे. हें सर्वविश्रुत आहे. आचार्य त्याग शब्दाचा अर्थ संन्यास असा भाष्यांतून करितात; आणि ही व्याख्या गीतेलाहि मान्य आहे हें आपण पाहिलें. कामनात्याग, फलत्याग, संगत्याग, संकल्पत्याग, ईश्वरार्पणबुद्धीनें कर्म करणें, ईश्वरशरणता ह्या सर्वांत त्याग विवक्षित असल्यामुळें हे सर्व (गौण) संन्यासच होत. अर्जुनाला राजस तामस, गोष्टीचा त्याग करावयास सांगितला आहे. तोहि गौणसंन्यास होय. मोक्षप्राप्तीला क्रमाक्रमानें अशा त्यागाला सुरुवात करून शेवटीं अकर्तृआत्मबोधानें म्हणजेच विद्वत्संन्यासानें मुमुक्षु मोक्ष मिळवितो. अकर्तृ-आत्मबोधाला आचार्य सांख्यनिष्ठा असें समजतात. त्याची प्राप्ती होईपर्यंत जेवढीं साधनें आहेत (कर्मानुष्ठानापासून समाधियोगापर्यंत) तीं सर्व योगनिष्ठा-कर्मनिष्ठा होय.

कांहीं आक्षेपांचे खंडन

मुंडनानें निर्वाण मिळत, अशी बौद्धाची धारणा सामान्य लोकांत जी पसरली होती व त्यासाठीं वैदिक धर्मांचा त्याग करणें आवश्यक आहे अशी जी समजूत होती. ती आचार्यांनी संन्यासधर्मांची वैदिकता सिद्ध करून कशी गैर आहे तें दाखवून दिलें. मीमांसकांचें खंडन करून गृहस्थाश्रमाशिवाय अन्य आश्रमहि वेदाला अभिप्रेत आहेत हे दाखवून दिलें. चतुर्थाश्रम घेतल्याशिवाय मोक्षप्राप्ती होत नाही. अशा वेडगळ समजुतीचाहि निरास केला. संन्यास ही एक वृत्ती आहे. ती चिन्हांवर अवलंबून नाहीं. 'ज्ञेय:स नित्यसंन्यासी,' 'स संन्यासी च योगी च' 'एकं सांख्यं च योगं च य: पश्यति स पश्यति,' 'सांख्ययोगी पृथग्बाला: प्रवदन्ति न पंडिता:' इत्यादि वचनें प्रमाण आहेत.' तसेंच 'न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन.' यांचा अर्थ आचार्यांच्या विचारप्रणालीमध्यें कसा बसतो. हें मी माझ्या सर्व ग्रंथांतून दाखवून दिलें आहे. आचार्यांच्या संन्यासावर हल्ला करणारे नेहमीं असें प्रतिपादन करीत असतात कीं, खाणें, पिणें, चालणें, बोलणें, श्वासोच्छ्वास करणें, जिवंत राहणें इत्यादि कर्में सगळ्यांना करावी लागतातच; त्यांचा सर्वकर्मसंन्यास होणेंच शक्य नाही.' पण हीं कर्मे सोडावीत असा एकहि सांप्रदायिक संन्यासवादी ग्रंथकार म्हणतो आहे का ? याचा विचार कोणी करत नाहीं. देहेंद्रियांची चेष्टारूप कर्मे सोडून देणारा सर्वकर्मसंन्यासी जगांत जिवंत राहणें शक्य आहे का ? ज्यांचे खंडन करावयाचें त्यांचें म्हणणें काय आहे याचा विचार न करितां श्रोत्यांकडून टाळ्या पडणारीं वाक्यें उच्चारून कोणीहि ज्ञानी होऊं शकत नाहीं. असा विवेक सुज्ञ समजल्या जाणाऱ्या व्यक्तींना राहात नाहीं हेंच तत्त्वज्ञानाचें दुर्दैव आहे. बौद्धांच्या शून्यवादावरून मायावाद आणि भिक्षुसंस्थेवरून संन्यासमार्ग आचार्यांनीं स्वीकारला असें समजून 'मायावाद व तन्मूलक सर्वसंन्यास' असें वारंवार लिहून आचार्यद्वेष प्रकट करून कांहीं पंडितांनी प्रतिपादिलें, त्यांचे सप्रमाण खंडन माझ्या सार्थ पंचदशीच्या उपोद्घातात आणि प्रस्थानत्रयभाष्याच्या उपसंहारात सविस्तर केलें आहे. तसेंच आचार्य व रहस्यकार 'सृष्टी मिथ्या आहे' असें जेव्हां म्हणतात त्या वेळेस त्याचा अर्थ 'साक्षेप सत्य' असा करावयाचा आणि जग 'जग हे वन्ध्यापुत्राप्रमाणें असत् आहे.' असा करावयाचा नाहीं हेंहि मी अनेक लेख लिहून (वरील ग्रंथांतहि) सिद्ध केलें आहे.

ब्रह्मज्ञानोत्तर कर्मयोग की कर्मसंन्यास हा मुद्दा आचार्यांच्या दृष्टीनें गौण आहे. अध्यासनिरास झाल्यावर जो विद्वत्संन्यास होतो तीच ज्ञाननिष्ठा होय, अशा जीवन्मुक्त पुरुषांच्या हातून कांहीहि घडलें तरी तें बंधनकारक होत नाहीं. उदा. 'कृत्वाऽपि न करोति'. 'हत्वाऽपि न 'हन्ति' 'इंद्रयाणि-इंद्रियार्थेषु', 'गुणा गुणेषु' इत्यादि वचनें पहावींत. आचार्यांनी ज्ञानसयकाल मुक्ती' मानली असल्यामुळें चतुर्ताश्रमासाठीं ज्ञानी पुरुषाची मुक्ती अडून राहते असें आचार्य कोठेंहि मानत नाहींत, आचार्य जीवन्मुक्ती मानणारे आहेत. शरीरेन्द्रियचेष्टारूप कर्में, ध्यान, योग, भक्ती, उपासना इ. गोष्टी बाधितानुवृत्तीन (इंद्रियांना पूर्वाभ्यासानें जें वळण पडतें तें) होत राहतात असा सिद्धांत आहे. साहंकार कर्म आणि अपरोक्षज्ञान यांचा तम:प्रकाशवत् विरोध आचार्य अवश्य मानतात. आचार्यांचा पक्ष आकलन न झाल्यामुळें उपहास करण्याच्या दृष्टीनें कांही लोक असें म्हणतात की, मुलांच्या जन्मापूर्वीच आई-बापांनी त्यांच्या लग्नाच्या वेळीं लाडू करावेत का जिलब्या कराव्यात याची वाटाघाट

करण्यासारखें ज्ञानोत्तर कर्म की संन्यास यांचा काथ्याकूट करणें आहे. रहस्यकारांनीच असें लिहिलें आहे कीं, 'पूर्ण ज्ञान झाल्यावर कर्मे करावी कीं संन्यास घ्यावा एवढाच काय तो मतभेदाचा मुद्दा आहे.' (पा. ३४४); 'ज्याला जो मार्ग सोपा दिसेल त्यानें त्या मार्गानें ज्ञान संपादन करून घेऊन नंतर कर्मे करावी कीं न करावी. हा गीतेंतील मुख्य मुद्दा आहे.' (पा. ४५२); जीवन्मुक्त पुरुषांच्या आयुष्यक्रमणाचे जगांत आढळून येणारे जे दोन मार्ग तेथपासून गीतेला सुरुवात केली असून ..... (पान ४५२); (गीतारहस्य पान ४६७-३०२, ३०३, ६९३, २९९, ३५३, ३७३, ६३६, ६१४ इ. पानें पहावीत) इतकेंच नव्हे तर अर्जुंन हा स्थितप्रज्ञ, ज्ञानी होता असें गृहीत धरून रहस्य लिहिल्यामुळें हा वाद उत्पन्न झाला. त्यामुळें आचार्यभक्तांना या मुद्द्याचे खंडन करणें भाग पडलें, गीता साधकांसाठीं आहे, सिद्धांसाठीं नाहीं. हें गीतेंत आरंभापासून मुक्तीपर्यंत निरनिराळे योग (उपाय) सांगितलें आहेत. या सर्वं शंकांचें निरसन माझ्या ग्रंथांतून सोपपत्तिक आणि सविस्तर केलें आहे. तें वाचकांनीं अभ्यासून आपलीं मतें बनवावीत अशी विनंती करून हा लेख पूर्ण करतो.

आचार्यांच्या मतें 'आश्रमसंन्यासाची मोक्षाला आवश्यकता असतेच' असें नाहीं

गीतारहस्यांत 'संन्यासावांचून मोक्ष नाहींच' असें आचार्यांचें मत आहे असें ठिकठिकाणी सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर तें सतत डोळ्यासमोर ठेवून आचार्यांवर नामोल्लेख न करितां 'संन्यासमार्गी' 'कित्येक' 'सांप्रदायिक' इत्यादिं शब्दांची पेरणी करून टीकास्त्र सोडलें आहे. (पान १४, ९८, १२१, ३०२, ३०७, ३२५, ४४४, ४६७, ४९५) वरील साक्षात् उतारे खालीलप्रमाणें आहेत. 'अखेर सर्व कर्में सोडून देऊन संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणें शक्य नाहीं.' (पान १४), 'ज्याला मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे त्यांनीं होईल तितक्या लवकर संसार सोडून संन्यास घेतला पाहिजे हा या पंथाचा अखेरचा सिद्धान्त होय' (पान ९८), 'संन्यास हाच एक शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग असाहि समज उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे' (पान १२१), संन्यासाश्रम पत्करून सर्व सांसारिक कर्मे सोडल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं.' (पान ३०२), 'ज्ञानोत्तर संन्यासाश्रम घेऊन कर्मे सोडलींच पाहिजे, असें शांकर संप्रदायाचें मत आहे.' (पान ३०७), 'xxx. कर्मे सोडून द्यावीं, असें होत नाहीं' (पान ३२५), 'ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर मोक्षासाठीं सर्व कर्मे सोडून संन्यास घेणें यास सांख्य' (पान ४४४), 'व्यावहारिक सर्व कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणें शक्य नाहीं (पान ४६७), 'मरणसमयीं तरी संन्यास घेण्याची बुद्धि मनांत जागृत होणें' (पान ४९५) असा तऱ्हेचें शंकराचार्यांचें मत आहे काय तें पाहूं.

लोकमान्यांच्या वरील मताचें खंडन करण्यासाठीं दि. १७ सप्टेंबर १९१५ रोजीं वे. शा. सं. नारायणशास्त्री मराठे, वाई प्राज्ञपाठशाळेचे चालक व अध्यापक यांचे गायकवाडांच्या गणपतीपुढें प्रवचन झालें. त्यांत त्यांनी मोक्षप्राप्तीसाठीं संन्यासाची आवश्यकता आहे असा कांहीं शंकराचार्यांचा आग्रह नाहीं असें सप्रमाण सिद्ध केलें. रहस्य खंडन करणाऱ्यांमध्यें अग्रपूजेचा मान बापटशास्त्री व त्यांचेच सहाध्यायी मराठेशास्त्री मिळवणार हें दीक्षित भाऊशास्त्री लेले सोमयाजी यांना सहन न होऊन त्यांनी उभयतांचा पाणउतारा व्हावा म्हणून 'श्री शंकराचार्यांचा मोक्षाधिकारी' हा वाद उपस्थित करून त्यांनीं अपलें मत थोडक्यांत पुढीलप्रमाणें मांडलें. त्यांचे म्हणणें असें- 'मोक्षाधिकारी म्हणजे विद्यमान

जन्मामध्येंच मुक्त होण्यास पात्र. संकरजातीमध्यें मोक्षाधिकार कोणालाच नाहीं. ब्राह्मणांतील स्त्रियांना मोक्षाधिकार नाहीं. ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ या तिघांना मोक्षाधिकार नाहीं. संन्यासाश्रमीच मोक्षाधिकाराला योग्य होय, व संन्यासाश्रमहि ब्रह्मचर्याश्रमानंतरच केलेला मोक्षाधिकाराला योग्य होय, असें भगवान् शंकराचार्यांचें मत आहे.' त्यांनीं आपल्या धर्मं मासिकांतून लेख लिहावयास सुरुवात केली.

ह्या वादाविषयीं आचार्यकर्ते बापटशास्त्री (आचार्य वर्ष दुसरें पान २०३ वर) लिहितात- 'हा वाद वस्तुत: श्री. लेले व मराठे या शास्त्रिबुवांमध्येंच सुरू झालेला असला तरी लेले शास्त्रिबुवांनीं त्यांत इतर शास्त्रांनाहि ओढलें आहे.... यास्तव इतरांनीं त्याविषयीं विचार करण्यास हरकत नाहीं. शिवाय वे. शा. सं. नारायणशास्त्री मराठे यांच्याशीं आमचे सहाध्यायित्वाचें नातें आहे व त्यांनीं धर्ममार्तंडाचें चवथें पुष्प फुलल्यावर गेल्या पंधरा नोव्हें. १९१५ तारखेस आम्हांला जें पत्र लिहिलें आहे त्यांत - 'पहाटे पांच वाजल्यापासून रात्री साडेनऊवाजेपर्यंत आपला काळ अध्ययनाध्यापनादि नियत कार्यात जात असल्यामुळें लेले शास्त्र्यांस प्रत्युत्तर देणें अवश्य असलें तरी मला अवकाश नाहीं, असें कळविलें आहे. त्यामुळें आम्हांला हें मित्रकार्य करणें भाग आहे' अशी प्रस्तावना आचार्य भक्तांनी (बापटांनी) धर्ममार्तंडांची सर्व प्रमाणें 'श्री शंकराचार्यांचा मोक्षाधिकारी' या लेखमालेंत खोडून काढलीं आहेत खंडन मंडन, वितड, छल इत्यादि प्रकार सोडून देऊन केवळ सिद्धान्तभूत वाक्येंच उद्धृत करून या लेखांत आचार्याचा सिद्धान्त कोणता आहे तें दाखविण्याचा विचार आहे.

या वादाचा सिद्धान्तपक्ष असा- (आचार्य वर्ष २ अंक १६) 'मोक्षाचा अधिकारी मनुष्य, ऋषि, देव यांतील प्रत्येक व्यक्ति आहे व त्यांतील ज्याला ज्याला आत्मसाक्षात्कार होतो, तो तो मुक्त होतो. त्याचप्रमाणें मोक्षाला संन्यासाश्रमाची अत्यंत अपेक्षा नाही, संन्यास घेतल्यावांचून मोक्ष होतच नाहीं, असा शंकराचार्यांचा आग्रह नाहीं. (बौद्धांच्या भिक्षू संस्थेपासून आचार्यांनीं संन्यासाचा स्वीकार केला हें म्हणणें पूर्ण खोटें आहे, हें मीं 'संन्यासधर्माची वैदिकता' ह्या निबंधांत सिद्ध केलें आहे.) वैदिक संन्यासाश्रमाला ते अधिक महत्त्व देतात हें खरें. पण लिंगसन्यास न करितां खरा मानस संन्यास केल्यास मोक्ष मिळत नाहीं, असें त्यांचें म्हणणें नाहीं. आता कमठ मीमांसकांनी निन्द्य ठरविलेल्या चतुर्थाश्रमाविषयींचा आदर वाढवून वैदिक चार आश्रमाप्रमाणें संन्यासाचीहि प्रस्थापना करणें हेहि त्यांच्या अवतार कार्यांतील एक महत्त्वाचें काम असल्यामुळें त्यांनी (स्वत: संन्यास घेऊन) आश्रम संन्यासावर (एक साधन म्हणून), अधिक जोर दिला आहे, पण तेवढ्यावरून ब्रह्मचर्याश्रमापासून एकदम संन्यास केलेलाच मुक्त होतो व इतर होत नाहींत, असें ठरत नाहीं. संन्यास मोक्षाकरिता नसून ज्ञानाकरितां किंवा ज्ञान परिणामाकरितां आहे.'

(१ 'तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत् । तथर्षीणाम् । तथा मनुष्याणाम् । तद्धैतत्पश्यनृषिर्वामदेवा प्रतिपदेऽहं मनुरभवम् सूर्यश्चेति । ....'य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति ।' (बृ. १-४-१०)-अर्थ-त्या देवांतील जो जो ज्ञानसंपन्न झाला तो तो आत्मा तें ब्रह्मच झाला. त्याप्रमाणें ऋषींतील व मनुष्यांतील जो जो ज्ञानी झाला तो तो तें ब्रह्म झाला. त्या ह्या ब्रह्माला पाहणारा वामदेव ऋषि 'मी मनु झालों व सूर्य झालों' असें जाणता झाला. या वर्तमानसमयींहि जो या ब्रह्माला मी ब्रह्म आहें अशा रीतीनें जाणतो तो हें सर्व होतो. ब्रह्मचर्याश्रमातून घेतलेला संन्यासच मोक्षाला कारण होतो असें नाहीं. गृहस्थाश्रमांतून अथवा वानप्रस्थाश्रमांतून संन्यास घेतलेला मुक्त होत नाहीं असें नाहीं. कोणत्याहि आश्रमांतून संन्यास घेतां येतो. याला प्रमाण - 'स होवाच याज्ञल्क्यो

ब्रह्मचर्य, समाप्य गृही भवेद् गृहीभूत्वा वनी भवेद् वनी भूत्वा प्रव्रजत् । यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद् गृहाद्वा वनाद्वा । - अर्थ ब्रह्मचर्य संपवून गृहस्थ व्हावें, गृही होऊ वनी व्हावें, वानप्रस्थाश्रमातून संन्यास घ्यावा किंवा याच्या उलट ब्रह्मचर्याश्रमांतून संन्यास करावा किंवा गृहस्थाश्रमांतून किंवा वानप्रस्थाश्रमानंतर संन्यास करावा.' यापुढें श्रुतींत 'ज्या दिवशीं विरक्ति उत्पन्न होईल त्याच दिवशीं कोणत्याहि आश्रमांतील मनुष्यानें तत्काल संन्यास करावा.' 'यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्' असें म्हटलें आहे. हा संन्यास मोक्षाकरितां नसून ज्ञानासाठीं किंवा ज्ञानपरिपाकासाठीं आहे.

श्रीशंकराचार्यांनी शारीरिकमीमांसेच्या अपशूद्राधिकरणांत 'येषां पुन: पूर्व-कृतसंस्कारवशाद्विदुरधर्मव्याध प्रभृतीनां ज्ञानोत्पत्तिस्तेषां न शक्यते फलप्राप्ति: प्रतिषेद्धुं ज्ञानस्यैकान्तिकफलत्वात् । 'श्रावयाच्चतुरोवर्णान्' इति चेतिहासपुराणाधिगते चातुर्वर्ण्यस्याधिकार-स्मरणात् ।-' अर्थ - पण ज्या विदुर, धर्मव्याध इत्यादिकांना पूर्व-जन्मांतील संस्कारामुळें ज्ञान होतें त्यांच्या फलप्राप्तीचा निषेध करिता येणें शक्य नाहीं. ज्ञानाचें मोक्ष हें फल नियत आहे. 'चारी वर्णांच्या लोकांना इतिहास पुराण इ. चें श्रवण करवावें' या इतिहास, पुराण इत्यादिकांच्या वचनावरून आत्मज्ञान संपादन करण्याचा अधिकार चारहि वर्णातील लोकांना सांगितला आहे; आणि ज्यांना आत्मज्ञानाचा अधिकार आहे त्यांना मोक्षाचा अधिकार आहेच. कारण ज्ञानाचें अव्याभिचारी फल मोक्ष हें नियत आहे-असें स्पष्ट म्हटलें असल्यामुळें ब्राह्मणाखेरीज इतरांना संन्यासाचा अधिकार नसल्यामुळें सर्वांना संन्यास घेतल्याविना मोक्ष मिळतो हें अगदीं स्पष्ट आहे.

ज्या क्षणी आत्मसाक्षात्कार होतो त्याचक्षणी सर्वात्मभाव प्राप्त होणें हीच मुक्ति असल्यामुळें प्रारब्धकर्म भोगानें क्षीण होईपर्यंत देह जरी राहिला अथवा प्रारब्धामुळेंच आणखीहि कांही जन्म घ्यावे लागले तरी मुक्तीला बाध येत नाहीं 'यावदधिकारं अवस्थितिरधिकारिणाम्' (वे. स् ३-३-३२) ह्या सूत्रांत आचार्य काय म्हणतात तें पहा. परमेश्वरानें लोक व्यवहाराला कारण होणाऱ्या अधिकारामध्यें ज्यांना नियुक्त केलें आहे ते आधिकारिक. त्यांची अधिकार संपेपर्यंत या जगांत अवस्थिति-राहणें होतें. सर्व प्राणी आधिकारक नव्हेत. कारण त्यांना परमेश्वरानें जगन्निर्वाहासाठीं अवश्य असलेल्या कार्यांत नियुक्त केलेलें नसतें. तर ते आपआपल्या पूर्वकर्माप्रमाणें फलभोग घेण्यासाठीं वारंवार उत्पन्न होऊन नाश पावत असतात. परमेश्वरानें यम, इंद्र, वसिष्ठ, अपान्तरतमा, नारद इत्यादि कित्येक ज्ञानी पुरुषांना जगांतील विशिष्ट कार्य करण्यासाठीं नेमलेलें असतें. त्यांना ते कार्य होईपर्यंत जगांत रहावेंच लागतें. आम्ही मनुष्यादि ज्या देहांत आत्मज्ञानी होतो तो देह प्रारब्ध क्षयानंतर जेव्हां पडतो तेव्हां मुक्त होतो, पुन: जन्म घेत नाहीं. त्याप्रमाणें आधिकारिक जीव प्रसंगोपात्त अनेक जन्महि घेतात आणि ईश्वरानें नेमून दिलेलें कार्य पूर्ण होतांच ते मुक्त होतात. पुढें आचार्यांनीं पुष्कळ उदाहरणें देऊन ही गोष्ट सिद्ध केली आहे.

एवढ्या विवेचनावरून ज्ञानीच मोक्षाधिकारी आहे आणि तें ज्ञान शूद्रादि सर्वांना होतें. आणि ज्ञान झाल्यावर मुक्ति हें फळ नियमानें मिळतेंच हें ठरलें. आतां स्त्रिया व अनाश्रमी विधुरादिक यांनाहि ज्ञान होऊन मुक्ति मिळते या विषयीं शारीरिक मीमांसेंत काय म्हटलें आहे तें पाहूं. वेदान्त सूत्रें तिसरा अध्याय चवथा पाद अधिकरण ९ मध्यें आचार्य असा सिद्धान्त मांडतात - 'अन्तरा चापि तु - अनाश्रमित्वेन वर्तमानोऽपि विद्यायामाधिक्रियते । यत: । तद्दृष्टे:-' रैक्ववाचक्नवी प्रभृतीनामेवं

भूतानामपि ब्रह्मविस्त्वश्रुत्युपलब्धे: ।' कोणताहि आश्रम न घेतां राहणाराहि विद्येमध्यें - ज्ञानामध्यें अधिकारी होतो. कशावरून ? तसें श्रुतींत सांगितलें आहे. त्यावरून. ब्रह्मचर्यादि कोणताहि आश्रम न घेतां अंतराळीं राहणाऱ्या पुरुषांना व स्त्रियांनाहि ब्रह्मज्ञान होऊं शकतें, व ब्रह्मज्ञानाचें मुक्ति हें फळ नियत असल्यामुळें त्यांना मोक्ष मिळत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. याच अधिकरणांत भाष्यकारांनीं आश्रमकर्माची अपेक्षा न करितां नग्नचर्यादि करणाऱ्या संवर्तादिकांचेंहि उदाहरण देऊन 'विधुर, स्त्रिया इत्यादिकांमध्यें जप, उपवास, देवता-आराधन इत्यादि विशेष धर्मांच्या अनुष्ठानानें आत्मज्ञानाची योग्यता येते.' (ह्यावरील भामती टीका पाहण्यासारखी आहे.) शेवटीं 'दृष्टार्थाच विद्या प्रतिषेधाभावमात्रेणापि अर्थिनमधिकरोति श्रवणादिषु । तस्माद्विधुरादीनामप्याधिकारो न विरुध्यते ।'

आतां गर्भाशयांतहि ज्ञान होतांच मुक्त झालेल्याचें उदाहरण ऐतरेयोपनिषदाच्या आत्मषट्कांतील चवथ्या खंडांत 'गर्भेनुसन्नन्वेषाम्०' ह्या ब्राह्मणानें प्रमाण दिलेला मंत्र आहे. ह्याला अवतरण देतांना भाष्यकार म्हणतात - 'संसार समुद्रांत पडलेला प्रत्येक जीव कोणत्याहि प्रकारानें कोणत्याहि अवस्थेंत श्रुतींत वर्णन केलेल्या आत्म्याला जाणतो तेव्हांच-तत्क्षणींच सर्व संसारबंधनापासून मुक्त होऊन कृतकृत्य होतो ही गोष्ट मंत्रानेंहि सांगितली आहे असें ब्राह्मण सांगतें.' ह्या भाष्यावरील टीकेंत आनंदज्ञान म्हणतात - 'जरी गर्भामध्यें श्रवणादि ज्ञानाची सामग्री नाहीं तरी पूर्वजन्मीं केलेल्या श्रवणादि सामग्रीच्या योगानेंच प्रतिबंध निवृत्ति झाली असता गर्भातहि ज्ञानोत्पत्ति संभवते असा याचा भावार्थ. यावरून गर्भाशयांतील मानवहि तेथें ज्ञान झाल्यानें मुक्त होतो. पुढें त्याच भाष्यांत 'गर्भस्थ एवच वामदेव: प्रतिपेदे ब्रह्मभावमिति वदन्ती (श्रुति:) जन्मान्तरसंचितात्साधनाज्जन्मान्तरे विद्योत्पत्तिं दर्शयति न हि गर्भस्थस्यैव ऐहिकं किंचित्साधनं संभाव्यते ।' असें म्हटलें आहे. अर्थ-गर्भांत असलेला वामदेव ब्रह्मभावास प्राप्त झाला असें सांगणारी श्रुति पूर्व जन्मार्जित साधनाच्या योगानें उत्तर जन्मीं विद्योत्पत्ति होते असें दाखविते. कारण गर्भस्थ जीवाचें कोणतेंहि ऐहिक (याच जन्मांतील) साधन संभवत नाहीं. अर्थात् विशिष्ट संस्कारवान् जीवांची मुक्ति आश्रमसंन्यासावांचून अडून राहते असें आचार्य मानत नाहींत. 'अहो पण वर्णाश्रम धर्मांची मोक्षाला (म्ह. ज्ञानाला) मुळींच गरज नाहीं कीं काय अशी कोणी शंका घेईल तर त्यांचें उत्तर बादरायणांनीं 'अतस्त्विरतज्जायो लिंगात्च' (वे. सू. ३-४-३९) ह्या सूत्रांत व त्यावरील भाष्यांत देऊन ठेविलें आहे. भाष्यांत असें म्हटलें आहे. अन्तरालवर्ति-अनाश्रमी पुरुषापेक्षां आश्रमांत राहणारा साधक फार चांगला. कारण आश्रम स्वीकारणें ही चांगली गोष्ट (म्ह. विद्यासाधन) आहे. कारण श्रुति-स्मृतीमध्यें तसें प्रमाण आढळतें. यावरून वर्ण व आश्रम यांची महती उरत नाहीं असें नाहीं, कारण वर्ण व आश्रम विद्योपकारक आहेत व साधारण जीवांना ते आवश्यकहि आहेत हें कोणालाहि मान्य होणारे आहे पण विशिष्ट संस्कारवान् जीवांना त्यांची आवश्यकता आहे असें नाहीं. असे लोक थोडे असतात हेंहि मान्य पण अशा थोड्या लोकांचीहि मुक्ति वर्णासाठीं किंवा आश्रमासाठीं अडून राहील हें म्हणणें सर्वथा अयुक्त आहे.

आता अधिकारी आश्रमसंन्यासावाचून ज्ञानी व ज्ञानानेंच कृतकृत्य झाल्याची उपनिषदांतील उदाहरणें भाष्याधारासह खालीं देतों-एतरेयोपनिषद् तिसरा अध्याय शेवटचें वाक्य 'स एतेन प्रज्ञानात्मना०' हें आहे. त्यावरील भाष्यांत 'तो वामदेव किंवा दुसराहि कोणी अशा रीतीनें प्रज्ञान ब्रह्माला प्रज्ञानात्मत्वानें जाणतो पूर्वींचे विद्वान् जसे प्रज्ञानात्मत्वानें अमृत झाले. त्याप्रमाणें हाहि विद्वान्

प्रज्ञानात्म्याच्या योगानें अमृत होतो' असें म्हटलें आहे. ह्यावरून अमृत्वाला आत्मज्ञानाचीच आवश्कता आहे. लिंगसंन्यासाची-चतुर्थाश्रमाची नाही हें स्पष्ट होतें. आतां आत्मज्ञानानंतर शरीरेन्द्रिय समुदाय अनात्मा आहे. आत्म्याशीं त्याचा कांहीं एक संबंध नाहीं. अर्थात् शरीर व इंद्रियें यांचीं जीं कर्में तीं आत्म्याचीं नव्हेत असा अपरोक्षज्ञानी पुरुषांचा अनुभव असल्यामुळें त्यांचीं कर्मेंहि अकर्म होतात, म्हणजे त्यांचा मानससंन्यास आपोआप होतो. हा मानससंन्यास म्हणजे आश्रमसंन्यास नव्हे. कारण अशा प्रकारचा संन्यास गृहस्थाश्रमांत किंवा कोणत्याहि आश्रमांत फार काय कोणत्याहि वर्णांतील स्त्री-पुरुषांस घेतां येतो. ह्यालाच विद्वत्संन्यास किंवा फलभूतसंन्यास असें म्हणतात.

काठकोपनिषदांत यमानें नचिकेताच्या निष्कामतेची प्रशंसा करून त्याला श्रेषोभाजन ठरविलें. त्यानें आश्रम संन्यास घेतला होता म्हणून नव्हे. तर त्यानें कामनात्याग केला, विषयाविषयीं तीव्र वैराग्य दाखविलें म्हणून होय. पुढें यमानें त्याला ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला, व शेवटीं 'नाचिकेत मृत्यूनें सांगितलेल्या या विद्येला प्राप्त होऊन मुक्त झाला. धर्माधर्मरहित झाला आणि काम व अविद्या यांनीं रहित झाला. दुसराहि जो कोणी असें जाणणारा असेल तोहि असाच मुक्त होतो.'

प्रश्नोपनिषदांत सुकेशा, सत्यकाम इत्यादि सहा ऋषी परब्रह्माच्या जिज्ञेसेनें पिप्पलाद आचार्याकडे गेले. एक वर्ष गुरूच्या आज्ञेप्रमाणें इंद्रियसंयम, ब्रह्मचर्य व श्रद्धा यांनीं युक्त झाल्यावर त्यांजी जे प्रश्न विचारले त्यांचीं उत्तरे दिलीं व शेवटी त्यांच्या अंत:करणांत कृतार्थबुद्धि उत्पन्न करण्यासाठी पिप्पलाद म्हणाले, 'मी हें एवढेंच ब्रह्म जाणतों, याहून श्रेष्ठ असें दुसरें कांहीं एक श्रेय नाहीं.' तेव्हां त्या सहाजणांनीं आपली कृतार्थ बुद्धि व्यक्त केली. भाष्य - 'त्वंहि नोऽस्माकं पिता ब्रह्मशरीरस्य विद्यया जनयितृत्वान्नित्यस्याजरामरणस्याभयस्य । यस्त्वमेव अस्माकं अविद्याविपरीतज्ञानाज्जन्मजरामरणरोगदु:खादिग्रहादविद्यामहोदधेर्विद्याप्लवेन परमपुनरावृत्तिलक्षणं मोक्षाख्यं महोदधेरिव पारं तारयसि अस्मान् ।' अर्थ-तूंच आमचा पिता आहेस. कारण तूं आम्हांला विपरीतज्ञानरूप अविद्येपासून-जन्म, जरा, मरण, रोग, दु:ख इत्यादिकच ज्यांतील ग्रह-मकरादिक आहेत अशा अविद्या-महासागरापासून-विद्यारूपी नौकेनें, महासागराच्या परतीरा प्रमाणें पुनर्जन्मरहित अशा मोक्षाख्य परतीरास पोहोचविलेंस.

मुंडकोपनिषदाच्या सबंध भाष्यांत आचार्य म्हणतात- 'ज्ञानमात्रे यद्यपि सर्वेषामाश्रमिणामधिकारस्तथापि संन्यासनिष्ठा एव ब्रह्मविद्या मोक्षसाधनं न कर्मसहिता०' ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार सर्व आश्रमांतील लोकांना आहे. तथापि संन्यासनिष्ठा ब्रह्मविद्याच मोक्षसाधन आहे, कर्मसहित ब्रह्मविद्या मोक्षसाधन नाहीं. कारण 'विद्याकर्मविरोधाच्च' असा हेतु दिला आहे. 'मी करतो व मी अकर्तृब्रह्म आहे' या दोन-भावना परस्पर विरोधी असल्यामुळें विद्या व कर्म यांचा विरोध आहे 'मी आत्मा अकर्ता आहे, त्यामुळें मी कांहीं करीत नाहीं. क्रिया हा शरीरेंद्रियांचा धर्म आहे त्यामुळें त्यांची चेष्टा हे माझें कर्म नव्हे' अशी ज्याची भावना दृढ असेल तोच सर्वकर्मसंन्यासी होऊं शकतो. त्या अवस्थेला संन्यासनिष्ठा म्हणतात. इंद्रियांच्या कर्माला अकर्म जाणणें हाच सर्वकर्मसंन्यास होय. हा मानससंन्यास आहे, आश्रम संन्यास नव्हे. मुंडकाच्या आरंभीं सांगितलेले ब्रह्मविद्यासंप्रदायकर्ते ऋषीं गृहस्थ होते त्यांच्याविषयीं आनंदज्ञानांनीं म्हटलें आहे. 'संप्रदाय प्रवर्तकांना च गार्हस्थ्यस्याभासमात्रत्वात् तत्त्वानुसंधानन मुहुर्मुहुर्बाधात् । 'यस्य मे चास्ति सर्वत्र यस्य मे नास्ति किंचन। मिथिलायां प्रदीप्तायां न मे किंचन

दह्यते ।।' इत्युद्गारदर्शनात्मर्काभासेन न समुच्चय: स्यात् ।' वरील संप्रदायकर्ते ऋषीचें ज्ञान लौकिकदृष्ट्या जरी कर्मसहित असलें तरी त्यांच्या दृष्टीनें कर्माभास होते. मी सर्वगत असल्यामुळें असंग आहे. त्यामुळें माझें कांहीं एक नाहीं. सगळी मिथिला नगरी जळून भस्म झाली तरी माझें कांहींच जळत नाहीं. हिलाच मानससंन्यास म्हणतात.

तैत्तिरीयोपनिषदाच्या शीक्षाध्यायाच्या शेवटी 'मोक्ष कशानें मिळतो ? केवळ कर्माच्या योगानें होतो, कीं विद्येची ज्यांना अपेक्षा आहे अशा कर्मांनी, कीं विद्या व कर्म यांच्या समुच्चयानें कीं केवल विद्येनें ? असें प्रश्न उपस्थित करून शेवटीं आचार्य आपलें निकालपत्र देतात. 'अत: सिद्धान्याश्रमान्तराणि । सर्वेषां चाधिकारो विद्यायां परं च श्रेय: केवलाया: विद्याया एवेति सिद्धम्' - म्हणून गृहस्थाश्रमाहून इतर आश्रम सिद्ध झाले. सर्वांचा विद्येमध्यें अधिकार आहे आणि परश्रेय जो मोक्ष तो केवल कर्मनिरपेक्ष विद्येनेंच ज्ञानानेंच सिद्ध होतो असें देतात. केवल आश्रमसंन्यासानें सर्वकर्मसंन्यास होत नाहीं. तो मानससंन्यासानें सिद्ध होतो.

छान्दोग्य, बृहदारण्यक यांतील भाष्यांचे उतारे दिल्यास निबंधविस्तार होईल व नसती आधारांची संख्या वाढविण्यानें सिद्धान्ताला बळकटी येईल असें मुळीच नाहीं. आचार्यभाष्यांत सर्व ठिकाणीं एकसूत्रता असते हें नव्यानें सांगावयाचें कारण नाहीं. आधुनिकांनीं लिहिलेल्या एकाच ग्रंथात परस्पर विरोधी वचनें भरपूर पहावयास मिळतात. तत्त्वज्ञानाच्या ग्रंथांत एकवाक्यता असावयास पाहिजे. नाहीं तर तो ग्रंथ प्रमाण म्हणून ठरणार नाहीं. हल्लींच्या काळांत गीतेवरील प्रसिद्ध ग्रंथ म्हणजे लोकमान्यांनीं लिहिलेला 'गीतारहस्य' हा ग्रंथ. त्यांत श्लोकांना दिलेलीं अवतरणें, श्लोकांचे केलेले अर्थ, प्रतिपक्षीयांचे म्हणून आपल्याच भाषेंत लटपटींत करून सांगितलीं मतें त्यांना उत्तर म्हणून भगवतांच्या माथीं मारलेले सिद्धान्त किती चुकीचे, विपर्यस्त आहेत हें दाखविणारा कै. बापटशास्त्रीं यांनीं लिहिलेला गीताभाष्यार्थ या नांवाचा १३०० पृष्ठांचा ग्रंथ पहावा म्हणजे कळून येईल.

आचार्यांचें गीताभाष्य आतां विचारासाठीं घेऊं. वेदान्तभाष्यांत किंवा उपनिषद्भाष्यांत जे सिद्धान्त आचार्यांनीं प्रस्थापित केले त्याच्याविरुद्ध गीताभाष्यांत विपरीत प्रतिपादिलेले आढळणार नाहीं. मी लिहिलेल्या 'श्रीगीताभाष्यार्थ प्रकाश' या नावाच्या ग्रंथांत संन्यास-त्याग, कर्मसंन्यास आणि सर्वकर्मसंन्यास-विद्वत्संन्यास कोठें कोठें भाष्यकारांनी शब्दप्रयोग केले आहेत तें काढून निश्चित त्यांचा अर्थ काय करावयाचा तें म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर, आचार्यभक्त बापटशास्त्री, नारायणशास्त्री वाडीकर, ब्रह्मर्षि नारायणशास्त्री मराठे यांचेंशीं विचारविनिमय करून ठरविला आणि त्यांचा संग्रह भाष्यार्थ करितांना केलेला आहे. तो वाचकांनीं वाचावा. गीताभाष्याचा उपोद्घात नीट आकलन झाल्यावर भाष्याची अर्थसंगति बरोबर लागते. आरंभीं - 'निवृत्तिलक्षणं धर्म ज्ञानवैराग्यलक्षणं ग्राहयामास-' ज्ञान व वैराग्य या लक्षणांनी लक्षित होणारा धर्म कोणता ? तर निवृत्तिरूप-शमदमादिरूप धर्म निवृत्तिधर्माचे-ज्ञाननिष्ठेचें गमक ज्ञान व वैराग्य हे आहे. आश्रमसंन्यासाला गमक म्हटलेले नाहीं. त्यानंतर गीताशास्त्राचें मोक्ष हें प्रयोजन सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञाननिष्ठारूप धर्मापासून म्हणजे निवृत्तिरूप धर्मापासून होतें म्हणून सांगितलें आहे. आचार्य पुढें म्हणतात - 'तयो: (शोकमोहयो:) सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञानान्नान्यतो निवृत्ति: इति तदुपदिदिक्षु: सर्वलोकानुग्रहार्थं अर्जुनं निमित्तीकृत्याह भगवान् वासुदेव: 'अशोच्यान्' इत्यादि । यांतील 'तद्' म्हणजे सर्व कर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञान. तें

उपदेशिण्याची इच्छा करणारे भगवान् सर्व लोकांवर अनुग्रह करण्यासाठीं अर्जुनाला निमित्त करून 'अशोच्यान्' इत्यादि म्हणतात. 'निमित्तीकृत्य' यावर स्पष्टीकरणांत आनंद ज्ञान लिहितात - 'नहि तस्यामवस्थायां अर्जुनस्य भगवता यथोक्तं ज्ञानं उपदेष्टुमिष्टं किन्तु स्वधर्मानुष्ठानात् बुद्धिशुद्धयुत्तरकालमित्यभिप्रेत्योक्तं निमित्तीकृत्येति' । अर्जुनाच्या अज्ञ दशेंत त्याला यथोक्त ज्ञान म्हणजे सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञान उपदेशिणें भगवानांना इष्ट नव्हतें, तर स्वधर्मानुष्ठानानें बुद्धीची शुद्धि झाल्यानंतर यथोक्त ज्ञान सांगणें इष्ट होतें म्हणून 'निमित्ती कृत्य' असें म्हटलें आहे. अर्जुन अज्ञ असल्यामुळें ह्या व्यवस्थेंत नाहीं तरी बुद्धिशुद्धीनंतर सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञान उपदेशिणें इष्ट होतें असें ठरतें. पण अर्जुन क्षत्रिय व गृहस्थ होता. त्याला परमहंस संन्यासाश्रमाचा अधिकार नाहीं व गृहस्थाश्रमी अर्जुनाला चित्तशुद्धीनंतर सांगावयाचा सर्वकर्मसंन्यास ब्रह्मचर्याश्रमांतून होणारा असणें शक्य नाहीं. तेव्हां आचार्य जो उपदेशिणार तो सर्वकर्मसंन्यास मानस असणार.

भगवद्गीता 'यस्य सर्वे समारम्भाः' (४-१९) ज्याची सर्व कर्मे काम व त्यांचे कारणभूत संकल्प यांनी रहित असतात त्या ज्ञानाग्नीनें ज्याची कर्मे दग्ध झालीं आहेत- अशा पुरुषाला तत्त्ववेत्ते खरा पंडित म्हणतात. असा श्लोकाचा अर्थ आहे. 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्' हे पद फार महत्त्वाचे आहे. भाष्यकार त्यांचें व्याख्यान असें करितात- 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं-कर्मादावकर्मादिदर्शनज्ञानं तदेवाग्निः । तेन ज्ञानाग्निना दग्धानि शुभाशुभलक्षणानि कर्माणि यस्य तमाहुः परमार्थतः पण्डितं बुधाः ब्रह्मविदः ॥'- कर्मांच्या ठिकाणीं अकर्म पाहणें म्ह. कर्मे शरीर, इंद्रिये यांची आहेत. आत्म्याचीं नव्हेत, असें जाणणें, एतद्रूप ज्ञान हाच अग्नि आहे. त्या ज्ञानाग्नीनें ज्याचीं शुभ व अशुभ कर्मे जाळली जातात त्याला ब्रह्मवेत्ते खरा पंडित म्हणतात. ह्या व पुढच्या श्लोकावरील आचार्यांचे भाष्य पहावें. त्यांत गृहस्थाश्रमी पुरुषाला ज्ञानोत्तर कर्मत्याग-कर्मसंन्यास प्राप्त झाला असतां काही कारणानें त्याला संन्यास करितां आला नाहीं व त्यामुळें त्याला स्वतःकरितां जरी नाहीं तरी लोकसंग्रहादिकारणांमुळें पूर्वीप्रमाणेंच कर्म करीत राहिला तर वस्तुतः तो कर्मे करीत नाहीच. कारण त्याची कर्मे-ज्ञानाग्नीनें दग्ध झालेलीं असतात. त्याचे कर्म अकर्मच होतें. संन्यास घेतला नाहीं या अपराधामुळें त्याचा मोक्ष कुंठीत होऊन राहील असें म्हणतां येत नाहीं. ज्ञान होण्यापूर्वी जसा तो कर्मे करीत होता तसा (ज्ञानोत्तरहि) जरी लोकदृष्ट्या कर्मांतच प्रवृत्त असला, लोकांना कर्मे करीत असल्याप्रमाणें दिसला तरी तो ज्ञानदृष्ट्या कांहींएक करीत नाहीं. म्हणजे तो मानससंन्यासी असतो. विद्वान् संन्यासाश्रम स्वीकारण्यास असमर्थ असला किंवा त्याचा वर्ण, अवस्था इत्यादी त्या आश्रमाला प्रतिबंध करीत असलीं त्यामुळें आश्रमाच्या अभावी तो विद्वान् प्रारब्धाचा क्षय होतांच मुक्त होतो. तसेच 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्' कर्मण्यभिप्रवृत्तीऽपि नैव किंचित्करोति सः' 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' 'इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु.' 'नैवकिंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्' इत्यादी श्लोकावरून विद्वत्संन्यासाचा पुरस्कार केलेला आहे. 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानं.' या वरील भाष्यात - 'सम्यग्दर्शनात्क्षिप्रं मोक्षो भवति इति सर्वशास्त्रन्यायप्रसिद्धः सुनिश्चितोऽर्थः ।' असें सिद्ध केले आहे 'योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् । आत्मवन्तं न कर्माणि निबंध्नति धनंजय ॥' (३-४१) यावरील भाष्यांत 'परमाथदर्शनरूप योगानें ज्या परमार्थदर्शी पुरुषानें कर्मांचा संन्यास केला आहे (आश्रमसंन्यास नव्हे) त्या योगसंन्यस्तकर्माला' असें व्याख्यान केलें आहे.

चवथ्या अध्यायांत 'कर्मण्यकर्म यःपश्येत्' येथून 'योगसंन्यस्तकर्माणम्' येथपर्यंत भगवानांनी सर्वकर्मसंन्यास सांगितला आहे, पण तो सर्वकर्मसंन्यास हा संन्यासाश्रमरूप नाहीं; तर ज्ञानानें होणारा

ज्ञानफलभूत विद्वत्संन्यास आहे. तात्त्विकदृष्ट्या आश्रमसंन्यास बाह्यचिह्नरूप असून तो अनेक साधनांतील एक साधनरूप आहे. तो ज्ञानप्राप्तीसाठीं आहे. आश्रमसंन्यास केल्यावरहि मानफलभूत संन्यास मोठ्या प्रयत्नानें संपादन करावा लागतो. या संन्यासाचा अधिकार स्त्रियांनाहि आहे असें विद्यारण्य आपल्या जीवत्मुक्तीविवेकांत म्हणतात.

'न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति' (गी. ३-४) या श्लोकार्धाचें व्याख्यान भाष्यकारांनीं असें केलें आहे. 'नापि संन्यसनादेव केवलात् कर्मपरित्यागमात्रादेव ज्ञानरहितात् सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञानयोगेन निष्ठां समाधिगच्छन्ति न प्राप्नोति' - अर्थ - पुरुष नुस्त्या संन्यासानेंच - ज्ञानरहित केवल कर्मपरित्यागानेंच नैष्कर्म्यरूप ज्ञानयोगनिष्ठेस प्राप्त होत नाहीं. ज्ञाननिष्ठेला ज्ञानयुक्त संन्यास पाहिजे, व ज्ञानयुक्त कर्मपरित्याग संन्यासाश्रम घेऊनहि संभवतो व त्या वाचूनही संभवतो असें आचार्यांचें मत आहे.

आचार्यांनीं मीमांसकाच्या पद्धतीनें अडगळींत पडलेलें औपनिषद् तत्त्वज्ञान जगाच्या पुढें आणणें हें जसें अवतार कार्य होतें तसेच भिक्षु बनण्यासाठीं बौद्ध होण्याची पाळी जशी लोकांवर आली होती त्याला बांध घालण्यासाठीं वैदिक संन्यासाश्रमाची पुन:प्रस्थापना करणें हेंहि त्यांचें एक अवतार कार्य होतें. त्यामुळें संन्यासावर आचार्यांनी क्वचित् प्रसंगीं भर दिला ही गोष्ट खरी. पण नुसतें मुंडन करून मोक्ष मिळणार नाहीं हेंहि सर्वत्र प्रस्थापित केलें. भारतीय तत्त्वज्ञान आणि संस्कृति त्यागावर भर देणारी आहे. म्हणून आचार्यांनीं गीताकाराप्रमाणें संन्यास आणि त्याग यांचे अर्थ भिन्न नसून एकच आहेत हें दाखवून दिलें. मोक्षाच्या सर्व उपायामध्ये (योगामध्ये) त्याग दाखवून दिला आहे. हा त्याग म्हणजे संन्यास होय. वेगळा आश्रमसंन्यास घेण्याची आवश्यकता आहे असेंहि नाहीं हें सिद्ध करून दाखविलें. ह्यावरून आचार्यांची समन्वय दृष्टि व्यवहारांत आणि परमार्थात कशी होती तें दिसून येतें. ही दृष्टि आकलन न होतां केलेली टीका उपेक्षणीय म्हणून दूर सारावी. समन्वयी आचार्यांना संन्यास लाडका आणि मोक्ष संन्यासी लोकांनाच दाखवून दिला अशी वस्तुस्थिती नाहीं. कर्म, ज्ञान, उपासना, भक्ति, योग यांची व्यवस्था अधिकारी लोकांच्याप्रमाणें दाखवून दिली आहे. अज्ञ लोकांसाठी कर्मयोग सांगितला आणि संन्याशांच्याकरितां ज्ञान सांगितलें अशी वस्तुस्थिती नसून अज्ञ माणसानें ज्ञान कसें मिळवावे त्याचा विचार सांगितला आहे. आश्रम घेतलेला संन्यासी अज्ञ असतो असेंच आचार्य मानतात. मानस संन्यासानें संपन्न असलेला जीवच वर्ण, आश्रम, पुरुष यांच्या बंधनात न सांपडता मोक्षाधिकारी होऊन ज्ञानानें (अकर्तृ आत्मबोधानें) म्हणजेच सर्वकर्मसन्यासपूर्वक आत्मज्ञाननिष्ठेनें मुक्त होतो.

समर्पण

अशा प्रकारें पंचदशीला उपोद्घात जोडण्याच्या निमित्तानें सर्व मतांचें परीक्षण करण्याची व मूळ ग्रंथ वाचून विचार करण्याची मला जी संधी मिळाली त्याबद्दल जगनियंत्या परमेश्वराला अनन्य भावानें शरण जाऊन हा माझा लांबलेला उपोद्घात मी त्याच्याच चरणकमळीं अर्पण करतो ।

ॐ तत्सत् ।।

वेदान्तार्थविभासकाय गुरवे शान्ताय संन्यासिने
नानावादिनगेन्द्रसंघपवये योगीन्द्रवन्द्याय च ।
मोहध्वान्तदिवाकराय भगवत्पादाभिधां-बिभ्रते
तस्मै भाष्यकृते नमोऽस्तु सततं पूर्णाय बोधात्मने ।।

य: शङ्कर: सकलशास्त्ररहस्यवक्ता । बौद्धादिबुद्धितमसां खलु चण्डभानु: ।।
अभ्युद्दधार विगलच्छ्रुतिमार्गमद्धा । भूमण्डले विजयते यतिसार्वभौम: ।।
।। ॐ शान्ति: शान्ति: शान्ति: ।।

दुसऱ्या आवृत्तीची प्रस्तावना

कांची कामकोटीपीठाचे अडतीसावे आचार्य श्रीधीरशंकरेंद्रसरस्वती यांच्या आदेशावरून आणि त्याच पीठावरचे अडुसष्टावे आचार्य श्रीचंद्रशेखरसरस्वती आणि एकूणसत्तरावे आचार्य श्रीजयेंद्रसरस्वती यांच्या आशीर्वादानें एका वर्षात (१) सुबोध उपनिषत्संग्रह २ भाग (२) सुबोध ब्रह्मसूत्र (३) सुबोध भगवद्गीता (४) सुबोध अद्वैतसिद्धांतदर्शन हे अडीच हजार पानांचे पाच भाग आणि सार्थ पंचदशी या नांवाच्या डबल क्राऊन ७५० पानांचा ग्रंथ माझे हातून प्रसिद्ध झाले. तेहि वयाच्या पंचाहत्तरीला झाले. ही केवळ सद्गुरूंची कृपा. माझ्या आयुष्यात प्रथमच माझा मोठा बहुमान आस्थानपंडितांना माझ्या घरीं पाठवून मोटारीनें आपल्या निवासस्थानी नेऊन श्रीजयेंन्द्रसरस्वतींनी केला हें माझें भाग्य होय. मदुराईला माझ्या ग्रंथाचें प्रकाशक माझे विद्यार्थी रा. रवींद्र गुर्जर ह्यांना ग्रंथ व संस्कृतमध्यें एक पत्र देऊन पाठविलें. त्यांचा तत्काळ आचार्य आपल्या कार्यांत व्यग्र असून त्यांनी प्रकाशकाला रु. १००१/-, वस्त्र व प्रसादमाला देऊन गौरव केला. व त्यांची अनुज्ञा घेऊन सार्थपंचदशीची द्वितीय आवृत्ति भर घालून प्रसिद्ध करीत आहोंत. चि. रवींद्र गुर्जर यांची धडाडी, साहसी वृत्ती आणि गुरुभक्ती यामुळें हा योग घडून आला.

ह्या ग्रंथाची पहिली आवृत्ति १९५१ सालीं कमिशनर श्री. स. गो. बर्वे यांचे अध्यक्षतेखालीं समारंभपूर्वक प्रसिद्ध झाली. सार्थपंचदशीला वारकरी संप्रदायातील पाठशालीय विद्यार्थी, अभ्यासक, विश्वविद्यालयीन विद्यार्थ्यांपासून पंडितवर्गापर्यंत - सर्वांनी चांगला प्रतिसाद दिल्यानें ती आवृत्ति बारा वर्षांपूर्वींच संपली. तिला भारतांतील सर्वभाषीय प्रांतांतून सतत मागणी येत असल्यामुळें पुन: भर घालून ही आवृत्ति काढण्यात येत आहे. गेल्या पन्नास वर्षांत जे आक्षेप घेण्यात आले त्या सर्वांचें निरसन उपोद्घातांत करण्यांत आलें आहें. तें विद्वानांना आणि अभ्यासकांना मार्गदर्शक ठरलें असें आत्तापर्यंत आलेल्या अभिप्रायांतून व्यक्त झालेलें आहे.

पहिल्या आवृत्तींतील उपोद्घांतांत ज्यांचे खंडन करण्यांत आले आहे, त्या व्यक्ति जिवंत होत्या. पण त्यांनी कोणीहि माझ्या मताचें खंडन केलें नाहीं. त्यावरून हा ग्रंथ निरुत्तरीत राहिला आहे. पंचदशीमध्यें आलेलें मराठी 'प्रकाश' टीकेंतील विवरण अद्वैतांतील सर्वशंकांचे समाधान होण्याइतकें प्रबल झालें आहे. माझ्या पंचदशीतलें विवरण वाचून अन्य प्रांतीय विद्यार्थिवर्गानें पदवी संपादन करण्यात यश मिळविलें आहे - हें सांगण्यास मला अभिमान वाटतो.

कामकोटी पीठाच्या विद्यमान आचार्यांनी ह्या ग्रंथात (श्रीचंद्रशेखर सरस्वती व श्री जयेंद्रसरवस्ती) गुरुशिष्यांनी आपला फोटो ब्लॉक छापावयास दिला. ह्यामुळें ह्या ग्रंथांचें महत्त्व वृद्धिंगत व्हावयास साह्य झालें. आहे. हा ग्रंथ सद्गुरूंचे प्रतिनिधी म्हणून त्यांचें चरणीं अर्पण करून ही प्रस्तावना पूर्ण करितों ।। ॐ तत्सत् ।।

वैशाख शु. १५ शके १९०४ पं. द. वा. जोग
दि. १५ मे १९८२ ११५३ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०